Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades

Perspectivas desde Andalucía y el sur de Europa

José Antonio Pérez Tapias
Ramón Grosfoguel
Javier García Fernández
(coords.)

Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades

Perspectivas desde Andalucía y el sur de Europa

GRANADA
2021

Colección Filosofía y Pensamiento
Serie Ensayos

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© los autores
© universidad de granada
Campus Universitario de Cartuja
Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada
Telf.: 958 243930-246220
Web: editorial.ugr.es
ISBN: 978-84-338-6921-0
Depósito legal: Gr./1346-2021
Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. Granada
Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada
Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea. Granada
Imprime: Gráficas La Madraza. Albolote. Granada

Printed in Spain *Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley

Presentación 9

1. Crítica a la colonialidad y propuestas antineocolonialistas en "diálogos de sur a sur". José Antonio Pérez Tapias 11

2. Andalucía en el contexto de la discusión decolonial: Contribuciones para un horizonte del pensamiento andaluz decolonial. Ramón Grosfoguel 33

3. Descolonizar Europa: Dialéctica de la colonialidad y genealogías anti-coloniales para pensar el sur de Europa. Javier García Fernández 59

4. Introducción a diez tesis sobre colonialidad y decolonialidad. Nelson Maldonado-Torres 75

5. Cuestiones abiertas en teoría decolonial: Una reflexión a partir de Mariátegui. Santiago Castro-Gómez 107

6. Edward Said y Márquez Villanueva: Encuentro y desencuentro postcolonial en tierras ajenas. José Antonio González Alcantud . . . 141

7. Andalucía: una nación incómoda. Repensar lo andaluz desde nuestro nosotros. Isidoro Moreno Navarro 155

8. Andalucía, una realidad negada. Algunas tesis equivocadas sobre su situación socioeconómica. Manuel Delgado Cabeza. 177

9. Roles, procesos y consecuencias psicológicas de la colonización y la colonialidad: una aproximación a Andalucía. María José Lera Rodríguez 201

10. ¿Qué significa descolonizar la lingüística y la filología? Ígor Rodríguez Iglesias. 221

11. Experiencias de saberes y no –saberes en una etnografía colaborativa junto a Stop Desahucios Granada–15M. Aurora Álvarez Veinguer, Antonia Olmos Alcaraz y Ariana S. Cota 245

12. Flamenco, saber gitano. emergencias para re-pensar la modernidad/colonialidad de/desde Andalucía. Iván Periáñez-Bolaño 269

13. De Gramsci a los estudios subalternos: Por una relectura decolonial del sur de Italia. Francesco Caruso 283

PRESENTACIÓN

El presente libro recoge contribuciones realizadas por los conferenciantes, participantes e invitados a diferentes Escuelas, seminarios y eventos organizados desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada bajo la coordinación de su decano, José Antonio Pérez Tapias, y colaboración con el profesor de la Universidad de Berkeley, California, Ramón Grosfoguel. Concretamente este volumen reúne aportaciones realizadas en la *II Escuela de Estudios decoloniales* de 2018, en la *III Escuela Decolonial / Jornadas IberLab* de 2019 y del *Seminario de Pensamiento descolonial, Estudios Andaluces y Epistemologías del sur de Europa* de los años 2019 y 2020. Todos estas actividades académicas se llevaron a cabo contando la organización de las mismas llevada a cabo por Javier García Fernández, contando con el apoyo de la profesora Ana Gallego Cuiñas, directora de *IberLAB- Crítica, Lenguas y Culturas en Iberoamérica,* Unidad de excelencia de la Universidad de Granada.

El volumen, por tanto, reúne capítulos de diferente autoría, teniendo como denominador común la apertura de nuevas bifurcaciones y líneas críticas dentro de los llamados *estudios decoloniales*. Una de las cuestiones más señaladas en los últimos años en el contexto de los estudios decoloniales, la crítica poscolonial y las *epistemologías del sur* ha sido precisamente la preocupación por cómo abordar la realidad de Europa en un contexto poscolonial, e incluso postoccidental o posteurocéntrico. De esta forma, Europa, desde diferentes perspectivas, queda inserta en el debate sobre la descolonización, y muy específicamente sobre la producción de ciencias sociales y de humanidades más allá de los legados del colonialismo y del eurocentrismo. El colonialismo interno, las condiciones del sur de Europa, los movimientos sociales, los feminismos, los sujetos migrantes, las naciones sin soberanía, las reformulaciones del marxismo, la cuestión campesina, las economías periféricas y dependientes, los anti-racismos,

la crítica lingüística, las otras historias o las minorías étnicas, culturales o nacionales son algunos de los *lugares de enunciación* desde los que se abordan las temáticas de esta obra para abrir paso a esa otra Europa que aún hoy está por convocarse.

Este esfuerzo editorial de recopilación de los trabajos aquí reunidos asume así la tarea de plantear una nueva discusión sobre *qué significa descolonizar Europa*. La descolonización por la que se apuesta necesariamente debe abordar las formas hegemónicas de interpretar la realidad que se dan en las universidades europeas y, en nuestro caso, en las universidades andaluzas. De esta manera, desde Andalucía, como extremo sur de Europa, como *sur dentro del norte*, convocamos a este debate con el fin de superar los legados coloniales, eurocéntricos, españolistas y occidentalistas en las universidades, para construir nuevas formas de reconocimiento, de encuentro, de diálogo y de emancipación colectiva.

Esta obra es consecuente con la tarea de «provincializar Europa», recogiendo una interpelación que, como un nuevo fantasma, recorre la Europa de nuestro tiempo. Como dice Boaventura de Sousa Santos, tras más de quinientos años de capitalismo, colonialismo, racismo y patriarcado, Europa ha perdido su capacidad de dialogar con el mundo. Descolonizar Europa implicar ser capaces de escuchar la voz del resto de experiencias de ese mundo; supone reinventarla, re-situarla, volver a pensarla *en* el mundo, pero sobre todo *junto al* mundo.

CRÍTICA A LA COLONIALIDAD Y PROPUESTAS ANTINEOCOLONIALISTAS EN «DIÁLOGOS DE SUR A SUR»

José Antonio Pérez Tapias
Universidad de Granada

Tras las verdades sobre el colonialismo: de la literatura a las epistemologías descoloniales

En *Tirano banderas*, la obra con la que don Ramón del Valle-Inclán quedó para la posteridad entre los adelantados que iniciaron los relatos sobre tiranos, dictadores y toda clase de usurpadores del poder en repúblicas americanas, sus personajes aparecen hablando del indio, supuesto dueño de la tierra, como «una aberración demagógica, que no puede prevalecer en cerebros bien organizados»; los mismos *gachupines*, españoles arraigados en lo que era antigua colonia ya independizada, consideran al indio «no apto para las funciones políticas», el cual, como «flojo y alcoholizado, necesita el fustazo del blanco que le haga trabajar y servir a los fines de la sociedad» y que, si no anda con plumas, es porque «se lo deben a España». Estas opiniones de la más ruda mentalidad colonial luego se ven reproducidas por un «criollaje» que «conserva todos los privilegios, todas las prem̀aticas de las antiguas leyes coloniales», ya que «los libertadores de la primera hora no han podido destruirlas». Valle-Inclán deja por escrito que «de este heredado desprecio por el indio se nutre el mestizo criollaje dueño de la tierra, cuerpo de nobleza llamado en aquellas repúblicas Patriciado». Hasta el Tirano, siendo de ancestros indios, es visto diciendo que descree de «las virtudes y capacidades de su raza», pues no hay pie para otra cosa cuando «han echado sobre el alma del indio trescientos años de dominio colonial». Sin embargo, cabe esperanza, una esperanza cuasi-religiosa, al menos en el largo plazo, porque los que se alzan contra él, sabiendo además que el tirano le precede un colonialismo europeo de «rapiñas sangrientas», están dispuestos a «la redención del indio que escarnecido, indefenso, trabaja en los latifundios y en las minas, bajo el látigo del capataz». Y esa obligación redentora, debe ser «fe revolucionaria, ideal de justicia más fuerte que el sentimiento patriótico, porque es anhelo de solidaridad humana».

Si la verdad de la literatura nos habla en Valle-Inclán de dominio colonial, de mentalidad colonialista, de colonialismo interno, de colonialidad del poder…, muchas décadas después un escritor como el argentino Ricardo Piglia nos muestra en su novela *Respiración artificial* cómo la literatura no engaña cuando, en la ficción, los personajes conversan sobre una herencia colonial en la que la dependencia cultural acompaña a otras servidumbres que van con relaciones coloniales que se reciclan de diferentes formas. El mimetismo respecto a las metrópolis de otrora afecta incluso a una literatura –es la denuncia de Piglia– que sigue mirando a ellas y, cuando la mirada no se dirige tan lejos es porque a algún europeo inmigrado se le concede el papel de vocero del espíritu que supone la colonialidad de un poder que no ha dejado de operar en medio y después de procesos de emancipación política anticolonial. Con alusión a la islamización de la península ibérica en la lejana Edad Media, uno de los protagonistas afirma de los europeos que «habían logrado crear el mayor complejo de inferioridad que ninguna cultura nacional hubiera sufrido nunca desde los tiempos de la ocupación de España por los moros». Y se habla de la Argentina, con una «evolución del europeísmo como elemento básico de su cultura», hasta el punto que «el intelectual europeo era siempre, en especial durante el siglo XIX, el modelo ejemplar, lo que los otros hubieran querido ser». Desde el eurocentrismo se juzgaba, pues, lo propio, tratando de verlo autenticado según su acomodo al patrón heredado y perdurable en clave de colonialismo cultural no superado. Hubo y hay intentos –y logros– en cuanto a salir de la órbita de ese eurocentrismo aceptado por quienes deberían haberlo dejado atrás, pero la mentalidad colonial sigue ahí… Piglia construye al respecto un relato inmisericorde. Y eso que, centrado sobre todo en la literatura y la filosofía como campos de creación cultural, en esas páginas no entra en otros terrenos, como aquellos que quedaron ensangrentados bajo el nefasto impacto del lema «Civilización o barbarie» de Domingo F. Sarmiento.

Pero el colonialismo no es historia pasada que quede sólo como material para novelas; sigue existiendo bajo nuevas formas –incluso también bajo las antiguas, como cuando el presidente ultraderechista de Brasil, Jair Bolsonaro, dice en declaraciones a los medios en día tal como el 23 de enero de 2020 que el indio es «cada vez más un ser humano»–, y sigue dándose bajo esas nuevas variantes aunque ya no sean las que venían dadas con los imperios de antaño. A sus nuevos modos ha de dirigirse la crítica, para desde ella sacar a la luz la verdad de todo lo que el neocolonialismo y los restos de colonialidad comportan, vertida ya esa verdad a cauces epistémicos distintos de aquéllos por donde fluye la verdad que la ficción revela.

En la actualidad, en un mundo globalizado como el nuestro, se han reciclado las maneras en que se dan relaciones coloniales, es decir, relacio-

nes de dominio, por una parte, y de dependencia, por otra, entre *centros y periferias*. Dichas relaciones no se limitan al campo económico, sino que pasan por el ámbito político y llegan hasta las dinámicas culturales y los modos de pensar. Afrontar las realidades neocoloniales que impulsa el neoliberalismo dominante es imprescindible para lograr relaciones entre sociedades y culturas que puedan verse enmarcadas bajo un horizonte de justicia. Para ello es necesario impulsar los «diálogos entre los Sures» y, formulado desde España, entre desde el Sur de Europa y esos otros «Sures» que, cual periferias distintas, son África, buena parte de Asia y el Sur, en sentido geopolítico y no meramente geográfico, de una América con la que reflexionamos en común buscando caminos transitables para nuevas formas de emancipación.

Por lo que se refiere en especial a la situación que se da en el Sur de Europa hay que insistir en que no puede quedar fuera del enfoque crítico que supone el pensamiento decolonial. Si hablamos con más precisión y nos referimos a Portugal, Italia, Grecia y España –países a los que se les aplicó el acrónimo *PIGS* con intencionalidad supremacista que implicaba un acrónimo que da en inglés la palabra que traducimos por «cerdos», revelando una mentalidad colonial en pleno ejercicio de su voluntad de dominio–, nos obligamos a hacer presente su ubicación y su papel en la Unión Europea, apuntando a las razones para hacer valer la mirada crítica decolonial: modos de pensar en los que sigue operando una matriz colonial continúan dándose en una Unión Europea en la que las relaciones centro-periferia, con los consiguientes modos de dependencia, marcan las dinámicas en las que los países del Sur se ven inmersos. En los casos de España y Portugal encontramos además una circunstancia muy especial: viéndose hoy expuestos a reeditadas formas de neocolonialismo en el seno de la UE –réplica de los neocolonialismos que se reproducen en el marco de la globalización–, es obligado analizar por qué y cómo estos países, que otrora fueron metrópolis de los imperios europeos que marcaron desde el Renacimiento los comienzos de la Modernidad, ahora se ven ellos mismos recolonizados, con el agravante de que apenas hay consciencia social y respuesta política ante un proceso como ése.

En lo que toca más concretamente a España, donde la colonialidad del pensar se deja ver en declaraciones políticas, enfoques culturales y manifestaciones diversas en las que aflora lo que permanece encerrado en el imaginario colectivo, es de la máxima importancia acometer la crítica de ese modo de pensar, y las estructuras desde las que opera. Ello también es necesario para apuntar a un replanteamiento de las relaciones políticas, socioeconómicas y culturales con las repúblicas americanas, habida cuenta de que igualmente en relación a ese Sur ha de proseguirse con las indaga-

ciones de un pensamiento decolonial que provoca atender a lo reprimido –cuando no fue liquidado– de las culturas originarias, tanto en la etapa de la colonización imperialista hispana, como también en la posterior, tras la emancipación de dichas repúblicas. En un mundo globalizado, en el que la densidad de las interrelaciones entre sociedades y culturas no garantiza la justicia debida, ni en términos de redistribución de cargas y beneficios, ni en términos de reconocimiento, acometer desarrollos del pensamiento decolonial que abran cauce a las «epistemologías del Sur» es camino obligado para promover e intensificar los «diálogos de Sur a Sur» que nos son tan necesarios (Sousa Santos y Meneses, 2014).

Centros y periferias: relaciones neocoloniales en un mundo de colonialidad global

Para quienes piensan que el colonialismo es cosa del pasado, hablar de neocolonialismo es tener una visión trasnochada respecto a la situación actual. Parece que no resulta fácil asumir un diagnóstico así, ni por los que se benefician de esas relaciones neocoloniales, ni a veces por quienes las padecen. Se puede decir que la idea de que estamos ya en un mundo globalizado hace que todos se sientan inmersos en él, sin penetrar a fondo en las relaciones que en dicho mundo se dan. Así, esa visión «neutra» de la globalización oculta que de hecho haya relaciones coloniales, lo cual convierte el ponerlas de manifiesto, para así contribuir a superarlas, en apremiante tarea del pensamiento crítico.

El colonialismo no ha desaparecido de las relaciones económicas, políticas y culturales que, entre sociedades y Estados, se dan en nuestro mundo. No hace falta decir que éste, tratándose de un mundo globalizado, no por ello deja de ser un mundo asimétrico. Todo lo contrario, es un mundo con enormes desigualdades, a pesar de la mayor y más intensa interrelación entre países y culturas. Puede decirse que todos estamos relacionados con todos, nadie queda fuera de la tupida red que reconfigura actualmente nuestro mundo, sobre todo como mercado global. Pero ni todos nos relacionamos con los demás de la misma manera ni todos estamos en la misma posición. Dicho llana y simplemente, unos están en el lado más ventajoso de esa red global y otros están en el lado de las desventajas. Entre los extremos, una amplia gama de situaciones que, con su variabilidad, viene a confirmar de todas formas la asimetría del mundo en que vivimos. De esa asimetría no se puede hablar en términos meramente descriptivos, como si fuera un hecho neutro, sino que ella implica relaciones que por la desigualdad que entrañan podemos calificar de injustas. De encubrir esa injusticia se encarga el *globalismo* como ideología, el cual, según señaló hace tiempo Ulrich Beck (1998), acomete la tarea de presentar el desorden

mundial como reconfigurado orden, cargado de benéficas promesas para la humanidad.

Por mucho que los doctrinarios del globalismo lo presenten, incluso contra las evidencias de las nuevas guerras económicas, como orden al que sin más hay que adaptarse, autores como Tzvetan Todorov (2008) subrayan que no hay modo de tapar las miserias del «desorden mundial» de una globalización que no se ha desarrollado de la mejor manera. Prueba de ello es precisamente que esa globalización, realizada fundamentalmente en términos económicos –y bajo la hegemonía del capitalismo financiero–, e impulsada desde el proyecto político neoliberal, conlleva unas nuevas relaciones neocoloniales entre los *centros* en los que en ese nuevo orden se concentra el poder y las *periferias* que se estructuran alrededor de los mismos. Es la índole de esas relaciones la que obliga a matizar respecto al colonialismo actual, considerándolo, entre las formas que ha habido de relaciones coloniales, como un «colonialismo sin colonias», en el sentido de estas últimas como enclaves de población foránea que representa a una metrópoli en un territorio bajo su control. Es tal colonialismo el que a la vez ya no se da, como quedó apuntado, según formas imperiales del pasado, sino según modos que hacen que dicho neocolonialismo tenga que contar con las relaciones entre los centros de poder de las metrópolis y las oligarquías autóctonas como pieza clave. Son tales oligarquías, como élites locales, las que expolian o someten al propio pueblo, quedándose con su cuota parte de la economía extractiva que desde el centro «imperial» se controla en una suerte de «imperio informal» (Osterhammel y Jansen, 2019: 28-33).

Puede resultar chocante para muchos hablar de «centros» y, por consiguiente, de «periferias» en plural, dado que la noción de centro parece exigir que sea uno solo, dado que ciertamente nuestro mundo globalizado es multipolar. Hay que tener en cuenta que cada centro genera su propia periferia, aunque se entrecruzan las órbitas y, en verdad, hay algún centro que destaca por encima de los demás. En el mundo multilateral actual, el «lado mayor» lo sigue ocupando EEUU, aunque Rusia y, sobre todo, China pugnen por reforzar sus respectivos lugares. Entre unos y otros, se halla Europa, con su propio centro fáctico en Alemania, aunque con una Unión Europea muy descolocada, entre otras cosas por su apego a un trasnochado eurocentrismo que, por otra parte, le condena a la impotencia por cuanto de hecho no puede sostenerlo (Pérez Tapias, 2019: 87 ss .).

Lo nuevo de la situación actual es que se dan modos neocoloniales de relación sin los marcos imperialistas del pasado, aunque se siguen haciendo sentir sus efectos. Así, EEUU, por ejemplo, se resiste a actuar a las claras como potencia imperial hegemónica, por más que sus intervenciones en

distintos escenarios, como por ejemplo Irak o Afganistán, hayan tenido componentes de ese tipo. Lo cierto es que han buscado aliados y no pueden sustraerse a la compleja realidad de un mundo multipolar –siendo entonces contradictorio que no haya más estrategias multilaterales–. El neocolonialismo, por tanto, tiene componentes más directamente económicos, y supone que perduran no sólo relaciones entre desiguales, sino relaciones de dependencia. Es como si la realidad del siglo XXI nos obligara a reconocer la parte de verdad de la *teoría de la dependencia* que en el pasado se acuñó como intento de explicar las relaciones entre lo que hace décadas se entendía como Primer Mundo y lo que se consideraba Tercer Mundo.

Si hablar de nuevas formas de colonialismo lleva a afrontar lo relativo a cómo se producen y reproducen esas formas en el marco del capitalismo contemporáneo, tan marcado como está por el capitalismo financiero, no sólo hay que tener en cuenta eso. También hay que profundizar en otras dimensiones de toda relación colonial: ideológicas, culturales, en los modos de pensar... Es en esas dimensiones donde encontramos buena parte de las causas de que perduren relaciones coloniales y de que se reciclen como neocoloniales con notable éxito. La dependencia no es sólo económica, pues, como subraya Ramón Grosfoguel, las relaciones de dominación no se quedan sólo en relaciones de explotación entre capital y trabajo, dicho al modo de la tradición marxista, sino que se dan también «en la producción de las subjetividades y el conocimiento» (Grosfoguel, 2014: 386). Es por ello que en la dominación colonial de unas culturas y pueblos por otros queda también en el ángulo ciego de las relaciones de dominio el vector patriarcal, que ha quedado tan oculto bajo la perspectiva dominante como el colonialismo en cuanto reverso de la modernidad europea (Ochoa Muñoz, 2019; Montanaro, 2017).

Es insoslayable que el neocolonialismo sigue teniendo un componente económico fuerte que condiciona tremendamente las relaciones entre países, así como afecta de lleno a lo que ocurre en el interior de los mismos. La dependencia que se generó en contextos coloniales del pasado, que implicaba una descarada transferencia de riqueza y beneficios de la periferia al centro, por vía de abierta explotación de recursos y mano de obra barata, si no esclava, es la que ahora se establece por medios más sofisticados, como son, por ejemplo, los acuerdos de libre comercio en sus distintas variantes. Los acuerdos de libre comercio que EEUU tiene establecidos con otros países americanos situados al Sur no son acuerdos entre partes equiparables. México, por mencionar a quien está en su inmediata vecindad, sabe de ello. Es por ahí por donde empezamos a decir que el «Sur» no es una mera localización geográfica, sino que de hecho es un lugar geoeconómico y geopolítico. Otro tanto, salvando distancias,

se puede decir a partir de lo que sucede en el seno mismo de la Unión Europea. En definitiva, la realidad de las relaciones neocoloniales actuales, reciclando dominios y dependencias del pasado, es tal que en el mundo de hoy, a partir de un «colonialismo global» encontramos las estructuras y procesos de una «colonialidad global» asentada sobre la «colonialidad del poder» –genial fórmula puesta en circulación por Aníbal Quijano (2014: 67-108)– que impregna a éste en los modos de darse y ejercerse en las asimétricas relaciones entre centros y periferias de nuestro mundo (Quijano, 2014: 384 ss.).

Pasado y presente coloniales. Una mirada decolonial al continente americano

Por lo que se refiere a América del Sur y Central, sigue dándose una perniciosa situación de dependencia de las economías del continente. Prueba de ello son las dificultades para que en sus distintos países se sostengan como viables las propias decisiones respecto a las dinámicas económicas. Incluso lo que parecían avances significativos, aun con sus escollos, como Mercosur, o como el intento de países de América del Sur de sumarse al proyecto de un banco alternativo al Banco Mundial por parte de los que se agruparon bajo el acrónimo BRICS. Pero la escasa autonomía económica, en especial financiera, pone en aprietos a las mismas economías que en estos últimos tiempos empezaron a despegar. A todo ello hay que añadir que no todos los problemas hay que anotarlos a la cuenta de las causas externas. Algunos tienen específicas causas internas, que se añaden a las externas, como se constata desde las dificultades de Venezuela hasta los apuros de Argentina para la refinanciación de su deuda. En otros casos, la ciudadanía ha roto la imagen aparentemente idílica que del desarrollo económico de quería presentar como incuestionable éxito neoliberal: tal es el caso de Chile. Se puede decir que en esos casos se sigue verificando que al neocolonialismo que funciona imponiéndose desde fuera le secunda eficazmente un colonialismo interno, a distintas escalas, que sigue reproduciendo vicios del pasado. Como señala el economista Thomas Piketty en su documentada obra *Capital e ideología,* la huella del colonialismo es profunda y, aun reconociendo diferencias entre países que lo sufrieron, no ha llegado a ser borrada en ninguno de los que lo padecieron (Piketty, 2019).

Sin duda, es de justicia tener presente los intentos por salir de esas relaciones de dependencia y por generar dinámicas económicas distintas, con las consiguientes transformaciones políticas tratando de hacerlas viables. Remontándonos décadas atrás, es obligado mencionar lo que supuso en Chile el proyecto de revolución democrática de Salvador Allende y

su gobierno de Unidad Popular. El golpe del general Pinochet contra el mismo, en 1973, implicaba entre otras cosas abortar un proyecto que de ninguna manera podía permitirse que se contagiara a otros países, desestabilizando económica y políticamente la región. De hecho, el gobierno golpista desde el principio puso sus medidas económicas en manos del neoliberalismo de la Escuela de Chicago, en paralelo a cómo se difundía para toda América la doctrina de la seguridad nacional impuesta por el Departamento de Estado de EEUU. Las relaciones de dependencia estaban llamadas a ser intocables, como en su día puso de manifiesto Joan Garcés (2008), desde la experiencia chilena, en su libro *Soberanos e intervenidos.* No hay duda de que todo ello ha pesado durante décadas, poniendo en aprietos incluso a las mismas teorías desarrollistas que confiaban en que esa misma dependencia fuera superable desde la lógica del capitalismo imperante, pretendiendo alcanzar niveles de desarrollo parangonables con los del Primer Mundo. Un sueño ilusorio (de Rivero, 2006).

Además de las consecuencias de las brutales dictaduras militares que se impusieron en muchas repúblicas americanas, consolidando en beneficio de las clases dominantes el expolio de sus propios pueblos –el caso de Stroessner en el Paraguay también fue especialmente sangrante–, la cuestión es cómo y por qué determinadas dinámicas atraviesan las épocas y se siguen dando bajo nuevas formas. Que los países americanos al sur de EEUU sigan muy condicionados por relaciones neocoloniales en el nuevo orden –o desorden– mundial requiere explicaciones de fondo que no nos remitan a una especie de maldición del destino.

Para dar cuenta de todo ello se hace imprescindible disponer también de explicaciones históricas de largo recorrido. La situación actual presenta una génesis de siglos, tanto en las estructuras sociales como en las mentalidades. No hay que olvidar que la realidad colonial de la América hispana y portuguesa no sólo fue el resultado de unas determinadas políticas imperiales, sino la otra cara, como el inseparable reverso de la moneda, de la modernidad que desde comienzos del siglo XVI se estaba gestando tras la transición renacentista en Europa. La modernidad, y no sólo en sus estructuras políticas y económicas, se fraguó desde ese marco establecido por el par formado por imperialismo y colonialismo. En dicho marco también maduran las concepciones del sujeto moderno (Dussel, 2015: 89 ss.), así como de ese sujeto «macro» que pasó a ser el Estado soberano, que por entonces empezó a ver la luz bajo la forma de monarquía absoluta (Pérez Tapias, 2019). Sin embargo, la conformación de una sociedad colonial bajo un imperio, como era el español, que en los albores de la modernidad arrastraba rasgos premodernos, hizo que ese mismo colonialismo y lo que de él se derivara quedara atrapado en una especie de

«modernidad a medias», o *protomodernidad*, que luego se vería bloqueada en su desarrollo futuro, tanto por estructuras económicas mercantilistas muy lastradas para el salto a un desarrollo capitalista posterior, como por estructuras políticas de una sociedad aún muy estamental, con las consiguientes estructuras ideológicas, muy retardatarias por su apego a la Contrarreforma católica (Elliott, 2007). Es decir, la precaria modernidad del imperio español –que, pudiéndose decir que llegó antes de tiempo a la cita con la historia, inició su proyecto bajo el modelo de Roma– repercutió en su misma dinámica colonial, lo cual hizo que se configuraran realidades sociales con características que llegan hasta hoy, reapareciendo todavía en el neocolonialismo actual.

La «transmodernidad» como marco para la acción descolonial propuesta desde América Latina

Factores que vienen operando desde muy atrás en el tiempo hacen más difícil superar ciertas rémoras del pasado para salir de relaciones neocoloniales de la actualidad. Eso es así, sin que reconocerlo alimente resignación alguna. Ahora bien, es necesario afinar los análisis, pues la misma realidad actual es muy compleja, muy plural, con situaciones muy diversas entre países y al interior de sus respectivas realidades sociales. Es decir, no bastan visiones muy generales que luego pasan a obstaculizar la misma solución de los problemas porque el diagnóstico no responde a realidades concretas.

Puestos a tener en cuenta matices diferenciadores, conviene reparar en lo que también nos pasa en Europa o lo que ocurre en relación a otros problemas de nuestro tiempo. La cuestión es cómo conjugar visión de conjunto y atención a las circunstancias específicas de los distintos países, al modo como propone David Harvey (2017). La primera debe formularse de tal manera que no impida los análisis más de detalle. Precisamente la denominación «América Latina», por ejemplo, ha sido tan ampliamente aceptada por servir para expresar mediante ella dicha visión de todo un subcontinente cuyos países comparten, desde sus diferencias, un amplio denominador común, debido tanto a las historias compartidas como a las condiciones en gran parte comunes de su presente histórico, todo lo cual da pie además a la reformulación de interrogantes respecto a la propia identidad que son transversales. Es por ello que el antropólogo García Canclini (2002), desde México y sin perder de vista su origen argentino, ha podido hablar de *latinoamericanos buscando su lugar en este siglo*. Ahora bien, no se debe pasar por alto que la misma fórmula «América Latina», como explica Walter D. Mignolo (2005) en su excelente libro *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, surge en un contexto colonial, puesta en circulación por Francia en sus afanes deci-

monónicos por ganar espacio en territorio americano, frente a la «América anglosajona», por una parte, y ocupando el lugar que se disputaba a España como potencia decadente. Ocurrió que la población llamada «criolla», que tomó el relevo a la élite hispana en las nuevas repúblicas emergentes en los procesos de emancipación anticolonial, encontraba además en Francia buena parte del arsenal ideológico republicano, progresista y revolucionario para armar su propio proyecto de independencia, con lo cual la aproximación a la fórmula «América Latina» como expresión de identidad colectiva se vio reforzada.

Ciertamente, la expresión «América Latina» ganó una amplia recepción, consolidándose después como fórmula identificativa para los países que se ven englobados bajo ella. Es más, la fórmula ha sido especialmente impulsada por los movimientos que se entienden a sí mismos como culturalmente progresistas e incluso revolucionarios políticamente. No obstante, queda la pregunta de por qué en estos últimos casos se ha perdido de vista el origen colonial de la misma. Incluso cabe recoger otras: ¿por qué no se repara en que dicha identificación no ubica bien a los que no presentan parentesco cultural con la latinidad? Hablamos de las poblaciones indígenas y de las comunidades afroamericanas, no estando de más recordar con Boaventura de Sousa Santos (2016: 222), respecto a los mismos pueblos indígenas, que, «en cuanto actor social y político, han sido ignorados tanto por el marxismo como por el liberalismo» –y cuando se ha intentado incorporarlos como ha sido el caso en el «Estado plurinacional» de Bolivia, el proyecto ha quedado abortado con el golpe contra Evo Morales–. Todo ello seguramente tiene que ver con que la fórmula «América Latina» quizá no acabe de resolver problemas de identidad que en las Américas rondan y con que tampoco haya suministrado hasta ahora una apoyatura fuerte para hacer frente de manera eficaz a las nuevas prácticas neocoloniales, cuestión sobre la que Mignolo (2003) llama la atención.

Identificar la América del Sur y Central –podemos hablar del Sur en general, si tenemos en cuenta el contraste con el Norte estadounidense– con lo latino sirve, ciertamente, para dotar de una identidad colectiva, y no ya como en el pasado, reemplazando así la identidad de épocas de dominio hispano y luso, sino reelaborando esa latinidad como modo de construcción de sociedades emancipadas. De ahí tantos debates sobre el ser latinoamericanos, desde el filósofo Leopoldo Zea (2000) –puso mucho énfasis en la tesis del «encuentro de mundos» en Iberoamérica– hasta el historiador Edmundo O'Gorman (1958) con su tesis sobre «la invención de América» –opuesta al discurso eurocéntrico del «descubrimiento»–. Sin duda, todo indica que se avanzó así, superando otros modos confusos de articular la identidad, como el de Vasconcelos con la «raza cósmica», por

más que tuviera el mérito de tratar de reconvertir el mestizaje desde una categoría descriptiva con tintes racistas hacia una categoría identificativa con nuevos matices culturales. Aparece como transitable la vía de insistir para esa resignificación de la categoría de *mestizaje* en el «intercambio fecundo de las diferencias» (Pérez Tapias, 2007: 187).

Es importante, pues, reconocer la dificultad de esa reconversión de la categoría cuando se parte sobre todo de historias y situaciones en las que la misma palabra «mestizo» no dejaba de tener connotaciones racistas tras siglos de mestizaje, realizado por vías en muchos casos violentas, máxime cuando desde las élites «blancas» considerar a alguien *mestizo*, en cualquiera de sus variantes, siguió siendo un modo de discriminar y encasillar a las personas en una clasificación racista. La cuestión es si hablar de otro mestizaje, obligando a reconocer que no hay realidades «puras», ni raciales ni culturales, además de insistir en el mestizaje que debe darse más allá del que hubo, sirve para desmontar el discurso racista. Aun reconociendo la dificultad, me inclino por pensar que no hay que abandonar el camino señalado para el recorrido de un concepto «normativo» de mestizaje: el que debe haber. En Europa, por ejemplo, es el que invita a recorrer Sami Naïr (2010) en su libro *La Europa mestiza.* Pero, volviendo a América, si hay cierta correlación entre una resignificación de la categoría de *mestizaje* y el discurso que toma como eje el sentido que se quiere imprimir a la expresión *América Latina*, el caso es que esa misma correlación se ve desplazada hacia la cuestión de su modernidad desde los intercambios que la constituyen –contando también con la realidad de sus mestizajes, que en lo que se refiere a los «intercambios» en modos de pensar se han abordado en imprescindibles trabajos de Gruzinski (2000) y de Bolívar Echeverría (1988) sobre el barroco americano–. También hay que tener en cuenta lo que resiste a procesos de hibridación, cual es el caso de ciertas culturas indígenas. Así, pues, ¿cómo fue y cómo ha llegado al presente de estos tiempos de postmodernidad o, mejor, de crisis de la modernidad? Si la modernidad «latinoamericana» no fue una modernidad lograda, si se siguen parámetros eurocéntricos, ¿cómo entender su modernidad y su ubicación en la postmodernidad, habida cuenta de que vienen enmarcadas por la «experiencia traumática de la Conquista» y, luego, por las «perversiones y exclusiones» de repúblicas que no se libraron ni de dependencias neocoloniales ni de practicar el colonialismo interno (Moraña, 2018: 123 ss.)? ¿O cómo situarse en la crisis de la modernidad buscando una salida propia?

No hay que perder de vista las situaciones diversas que se dan, y no sólo en Latinoamérica, respecto a esa problemática de la propia modernidad y postmodernidad. El caso es que los procesos de modernización que se han dado no han sido iguales en todos los sitios, aunque hay que

reconocer que, con mayor o menor peso, la realidad de la herencia colonial atraviesa esas variadas modernizaciones. Como se ha subrayado, la modernidad tuvo su reverso en el colonialismo y, en términos económicos, hay datos suficientes para decir, sin necesidad de una retórica tan inflamada como la obra «clásica» de Galeano (2003) en *Las venas abiertas de América Latina*, que el capitalismo industrial europeo fue posible en altísima medida, tal como de hecho surgió, por la previa acumulación de capital propiciada por el expolio de las riquezas de los dominios colonizados, de lo cual el posterior imperio británico también supo bastante. La realidad colonial, por tanto, acompañó y condicionó a la modernidad, de una manera en las metrópolis y de otra en los territorios colonizados. En éstos, en el caso del imperio español, por ejemplo, se acusó el factor añadido de la modernidad insuficiente, muy lastrada por la Contrarreforma católica. Por resumirlo en un enunciado: en la América hispana hubo mucho colonialismo y poca modernidad –en correlación con el mucho imperio (pero en declive desde el siglo XVII) e insuficiente modernidad de aquella España a la que su «protomodernidad» le supuso después una elevada factura–; y en ambos casos con procesos de modernización retardados por prácticas económicas de un capitalismo tan depredador como primitivo–. Eso es lo que obliga a pensar la peculiar índole de lo moderno y lo postmoderno en la América llamada Iberoamérica o Latina –así como a llevar la reflexión crítica a la misma realidad de España– .

El caso es que habiéndose dado ese par de modernidad y colonialismo como de hecho se ha dado, ¿cómo avanzar entonces desde momentos de crisis de la modernidad –las crisis económicas globalmente extendidas de la actualidad pueden verse como manifestación en el capitalismo actual de esa crisis de la modernidad–, hacia una situación distinta, superando a la vez los lastres coloniales? La cuestión ya no estriba siquiera en qué hacer con la modernidad, sino en qué hacer con la postmodernidad. ¿Basta pensar en una «postmodernismo de oposición», como plantea Boaventura de Sousa Santos (2005: 97 ss.)? Sus planteamientos en *El milenio huérfano*, por ejemplo, son muy sugerentes. Tratan de ofrecer respuestas críticas y dialógicas a problemas heredados de la modernidad que desde ella misma no encuentran ya solución en el contexto actual de mundo globalizado –lo seguirá siendo aun a pesar de las reacciones proteccionistas al «modo Trump»– y sociedades multiculturales. Otros también fueron adelantándose en esa dirección. Podemos mencionar al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (1996), que desde hace décadas viene trabajando en torno a cómo entender modernidad y postmodernidad en América Latina –seguiremos hablando así, aun conscientes de los límites de la denominación–, y muy especialmente a Enrique Dussel (2015: 255 ss.), el cual,

con su concepto de «transmodernidad», invita a resituarnos críticamente en la crisis de la modernidad discerniendo lo que de ésta es válido y lo que no lo es debido a la carga eurocéntrica, e imperialista, por tanto, que llevaba; y ello desde las teorías económicas hasta la manera de entender los derechos humanos. No cabe duda de que la filosofía de la liberación, y no sólo Dussel, ha hecho por ahí un recorrido muy productivo. Una referencia convertida en clásica es Horacio Cerutti (2006) con su *Filosofía de la liberación latinoamericana.*

Reconocimiento e interculturalidad. Crítica decolonial a la represión y exclusión culturales

La filosofía de la liberación, décadas atrás, mantuvo entre sus representantes un intenso debate en torno a aquella cuestión que otrora polarizaba en buena medida el debate político: la cuestión del sujeto histórico. Se debatió así entre la *clase* –posición sostenida por su vertiente más marxista, por así decirlo, y el *pueblo*, categoría defendida por el sector más populista. Cuando la cuestión del sujeto histórico de los procesos sociales ha perdido el carácter que de modo esencialista se le atribuía (Honneth, 2017: 63 ss.), esa filosofía de la liberación ha ido abriéndose a nuevas problemáticas y perspectivas. Una de las vías es la conducente a articular liberación e interculturalidad. Los trabajos de Raúl Fornet (2004) han sido especialmente rompedores en esa dirección, desde la consciencia de que había ahí una laguna importante que cubrir. De no hacer eso se seguiría operando desde un paradigma muy apegado a la modernidad, aunque lleve en su seno la crítica al eurocentrismo y pretendidos distanciamientos de «lo occidental». No sólo es occidental moderno el liberalismo y su deriva neoliberal; también lo es el socialismo, en su elaboración marxista y otras. Por eso, sin abjurar de lo que sean herencias asumibles, lo importante es cómo dar paso a un cambio de paradigma que permita en verdad un enfoque que dé lugar a mayor inclusión conjugando mejor las diferencias. Enfoques de la interculturalidad como el ofrecido por Luis Villoro –especialmente sensible ante el movimiento que surgió en Chiapas, como se muestra en su enfoque del indigenismo (Villoro, 2017)– han avanzado en esa dirección (Villoro, 2004: 130-152). Pero hay que destacar que si esa apertura y reconocimiento se hacen de manera que las culturas indígenas –que no son sólo supervivencias exóticas– se vean bien tratadas en esa visión más incluyente de las realidades americanas, al modo como ya lo intentó Mariátegui y bien lo subraya Mabel Moraña (2018: 43-106), entonces eso mismo obliga a entrar más a fondo en la historia crítica del colonialismo y en la crítica de lo que de esa historia aparece hoy como reciclaje actualizador de estructuras de dominio. Es pertinente a ese respecto una

aportación como la de Bonfil Batalla (2001: 170 ss.) en *México profundo. Una civilización negada*, donde extrae conclusiones tras mirar de frente cómo se acometió «la redención del indio por la vía de su desaparición».

El neocolonialismo actual, con sus componentes económico y político, tiene en el ámbito cultural y en los modos de pensar su reforzamiento más intenso. El nuevo colonialismo cultural, muy eficaz en cuanto a generar dependencia en modos de pensar, encuentra potentes recursos en los medios de comunicación y actualmente también en Internet, con todo lo que circula por las redes. Ello hace que la misma *transmodernidad* de Dussel o el «postmodernismo de oposición» encaminado a la resistencia transformadora que propone de Sousa, exijan llegar hasta el fondo en la crítica de las relaciones coloniales que aún se dan. Sólo así se puede dejar atrás esa especie de maldición de la que habla el sociólogo Marcos Roitman (2008) desde su recorrido a partir de su Chile natal, la maldición consistente en «negar los propios orígenes». Los malentendidos respecto a lo que se es o el creerse lo que no se es, han de abordarse no sólo mediante la elaboración crítica de la historia que llega hasta el presente con su par modernidad-colonialismo, sino desentrañar las estructuras y pautas coloniales que quedaron después de la descolonización política de las emancipaciones como repúblicas independientes, las cuales favorecieron que tuvieran continuidad en diversas formas de colonialismo interno –respecto a poblaciones indígenas, por ejemplo–, así como que hubiera tanta proclividad a nuevos modos de dependencia colonial en el mercado internacional. El nexo entre estos dos últimos vectores fue el papel de oligarquías locales entregadas al doble juego de expoliar dentro y someterse hacia fuera, en ambos casos para asegurarse su propio beneficio.

El papel de esas oligarquías, en muchos casos aliadas con el poder militar en contra del propio pueblo en regímenes dictatoriales, no explica, sin embargo, todo, pues pasan las dictaduras, se instauran regímenes democráticos e incluso desde esas otras condiciones se siguen reproduciendo servidumbres neocoloniales. El pensamiento *decolonial* afronta todo ello, llevando el análisis a la «colonialidad del poder», es decir, a esos enquistamientos de las pautas coloniales y, sobre todo, de categorías de una razón colonial que siguen operando en una razón colonizada, que es así aunque obviamente no se piense a sí misma en tal condición. Es una especie de «falsa conciencia» marxiana sólo que ahora de gestación bajo una herencia colonial que sigue ahí, reprimida, pero actuante, cuestión que a mediados del siglo xx ya puso de relieve Aimé Césaire (2006) confrontando a la Francia republicana y al mismo PCF con las contradicciones políticas y epistémicas arrastradas por una «mentalidad colonial» no erradicada. Valdría al respecto la observación freudiana de que lo reprimido, no por serlo

deja de actuar; es más, actúa más eficazmente por hacerlo silenciosamente y por la espalda. Es la misma razón la que incluso haciendo la crítica al eurocentrismo o al occidentalismo, no deja de ser razón atrapada por lo que critica. Eso es lo que hace, por ejemplo, que las propuestas de diálogo intercultural estén formuladas todavía desde una perspectiva que sigue conllevando sus dosis de etnocentrismo, sin que los otros a los que se dirige puedan verse suficientemente tenidos en cuenta como sujetos diversos con derecho a decir su palabra culturalmente diferente (Tubino, 2016).

La crítica al neocolonialismo tiene que llegar a ese fondo de la colonialidad del poder, del mismo poder que se piensa emancipado pero que sigue atrapado en un paradigma que, al no haberse cuestionado radicalmente, le sigue llevando a situarse en posición subalterna. Criticar el neocolonialismo sin someter a crítica el paradigma de la modernidad es quedarse a medias, máxime cuando se hace desde realidades americanas en las que la misma modernidad a medias lograda hizo que las huellas coloniales fueran más perdurables. Hoy se sigue acusando en esa colonialidad el poder que da lugar a un pensamiento no suficientemente descolonizado, al que por ello le falta potencia anti-neocolonial. Mignolo, en consecuencia, insiste en que no es suficiente radicalizar el pensamiento con otras propuestas en el mismo paradigma moderno –y en sus derivas postmodernas–, como son las de carácter socialista, sino que en todo caso ésas hay que resituarlas en un «paradigma otro», el que puede delinearse, entre otros vectores, a partir de un «pensamiento fronterizo» que sea expresión de verdadera emancipación de los que fueron reprimidos u orillados y entran en escena produciendo nuevos diálogos. Éstos no exigen sólo interculturalidad, sino una verdadera «revolución epistémica» que dé lugar a pensar de otro modo desde un concepto de razón cuya mediación cultural se asuma consecuentemente. Lo que implica esa revolución es lo que Boaventura de Sousa Santos (2019) elucida como «fin del imperio cognitivo».

España, Sur de Europa: relaciones neocoloniales en la Unión Europea

La superación del neocolonialismo actual implica no sólo la acción política para salir de determinadas dependencias económicas, sino una acción intercultural que supone a la base esa «revolución epistémica» que permita otro modo de conocer y, por tanto, de reconocer. Cierto, pero habrá que añadir que eso no sólo es cuestión que tenga que resolverse en los países de los «sures» de América, de África y de Asia. ¿Qué decir, por ejemplo, de España, en Europa, ya que fue la otra parte en las correlaciones modernidad-colonialismo, postmodernidad-colonialidad, que nos afectan?

Europa no está libre de relaciones neocoloniales, y más si tenemos en cuenta que el diseño neoliberal del mercado global comporta un nuevo neocolonialismo a escala mundial (García Fernández, 2019). Es decir, ese nuevo neocolonialismo viene dado por la reconfiguración del (des)orden mundial en la época de la globalización, con una distribución de los papeles económicos rediseñada a esa escala. Cabe decir, esquematizando, que entre dos grandes *centros* de poder económico, EEUU y China –muy diferentes entre sí, y con la primacía tecnológica del primero, pero la ventaja competitiva del segundo–, Europa tiene que acomodarse para encontrar su hueco futuro. Ya ahí hay una dependencia de Europa en conjunto, que se trata de salvar con la fuerza que logre tener la Unión Europea –muy desdibujada en cuanto a su proyecto–. El caso es, además, que en el seno de esa UE se reproduce la diferencia –desigualdad, de suyo– entre *centro* y *periferia*. La fragmentación de la UE en términos de nacionalismos económicos, y también políticos, acentúa esa divisoria; cabe hablar con motivos fundados de fractura en la UE, entre Norte y Sur, países del Norte (destacando Alemania con su peso determinante en la política europea) y países del Sur. Con la crisis económica que se padece desde hace años, en la que ha llegado a peligrar el euro como moneda común, se ha consolidado y profundizado esa fractura. España está en el Sur y como decíamos de la América llamada «Latina», también para España el Sur no es mera localización geográfica; es geoeconómica y geopolítica, es la *periferia* donde estamos situados los países a los que nos endosaron, con broma de mal gusto, el acrónimo PIGS («cerdos» en la lengua de la *koiné* imperial) bajo el que nos englobaron: Portugal, Italia, Grecia, España (Spain), con Irlanda –*casualmente* católica– siendo también invitada a tal hermandad de condenados a una posición subalterna en una Europa que está reubicándose como puede en el «gran mercado del mundo» –dicho con Calderón–.

Por lo demás, es conocida la grave crisis por la que ha atravesado la sociedad española, padeciendo además los ajustes e injustos recortes de una política económica en gran medida impuesta por la llamada *Troika* –Comisión europea, Banco Central y FMI, con Alemania marcando el paso–, esa política de austeridad (mal entendida) productora de *democidio* por ir liquidando al pueblo (*demos*) como conjunto de ciudadanos en cuanto sujetos de derechos. No obstante, incluso reconociendo que se da una situación de fuerte dependencia de España respecto a esas instancias externas, puede resultar chocante para muchos hablar de neocolonialismo en el seno de la UE y, por ende, en posición colonizada en el mundo globalizado. Para dar cuenta de ese diagnóstico bien se puede hacer mención de un hecho político de suma gravedad en el que se hizo patente la dependencia que comentamos, incluso política, revelando una situación

colonial con la que no se debió transigir. Hablo de la reforma del artículo 135 de la Constitución española, que se hizo por vía rápida, con procedimiento de notable déficit democrático –fue calificada de reforma *exprés*–, para introducir en ese artículo la «prioridad absoluta» en cuanto al pago de la deuda pública por parte del Estado y todas sus instituciones, desde el gobierno de la nación hasta el último ayuntamiento. Dicha obligación, añadida a un artículo que ya contemplaba la estabilidad presupuestaria y el control del déficit, para reforzar el sometimiento del Estado a directrices de instancias europeas –estando detrás el poder de decisión de Alemania–, fue imposición proveniente de fuera, por más que las circunstancias fueran difíciles en el verano de 2011. El procedimiento y el contenido de tal reforma presentaron un carácter inequívoco de sometimiento neocolonial a poderes externos. No era situación en la que libremente se cedía soberanía a instancias de la UE democráticamente legitimadas; era claudicación bajo presión de un país al que se sitúa en posición subalterna, en una periferia en la que se le sitúa durante décadas. Creíamos que habíamos salido de ella con la transición de la dictadura a la democracia y con la pertenencia a la UE, pero resulta que no es el caso. Hay, pues, elementos suficientes para sostener que nuestra situación se enmarca en relaciones neocoloniales en el seno de la misma UE.

Nos podemos preguntar si eso se debe sólo a factores del presente o también es algo que viene gestado desde atrás. Es decir, ¿son aplicables a España, en el Sur de Europa, las correlaciones modernidad-colonialismo, postmodernidad-neocolonialismo, que hemos comentado en relación a ese gran Sur de América? Si las situaciones que vemos en América Latina tienen que ver con el colonialismo hispano y con la insuficiente modernización de España, podemos entrever que, modulándose de otra forma, dichas correlaciones también las encontramos en la realidad española, desde lo económico hasta lo cultural. La misma cuestión de cómo se ha dado en España la postmodernidad presenta aspectos similares a los tratados respecto a Latinoamérica: cómo ser postmodernos habiendo sido tan escasamente modernos es también problema de los españoles.

Históricamente, la débil modernización de España influyó en que sus mismas prácticas coloniales en siglos pasados se quedaran varadas en formas propias de siglos XVI y XVII, de manera que después, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, el colonialismo hispano fue desplazado en el sistema-mundo que se fraguaba –dicho con Wallerstein (2012)– por los modos coloniales de Inglaterra y Francia. Así, cuando la decadencia del imperio español llegó a su fin se produjo la paradoja de que un país que fue metrópoli imperial-colonial durante siglos pasó a entrar en una dinámica de sometimiento neocolonial, dado su retraso científico-técnico, su depen-

dencia económica y su debilidad política. Su cultura, lastrada durante mucho tiempo por el nacional-catolicismo que heredó de la antimoderna Contrarreforma, difícilmente se desarrollaba para impulsar un posicionamiento distinto en el orden mundial. El esfuerzo ímprobo que para ello empezó a desplegar la II República se vio abortado por el golpe militar del general Franco, apoyado por las fuerzas conservadoras y el fascismo de los años treinta que también campeaba por el Estado español. La transición democrática, consolidada a partir de la Constitución de 1978, retomó el empeño modernizador de España, pero ciertos factores retardatarios a la vista está que son muy difíciles de dejar atrás[1]. Es lo que se evidencia en medio de la crisis vivida desde 2008, acentuada a partir de 2010. Las regresiones sufridas muestran aspectos deficitarios de nuestro desarrollo, a los cuales se les suman graves decisiones de los neoliberales y conservadores que gobernaron en España en los últimos tiempos.

Con el cuadro descrito resultan pertinentes para España algunas de las propuestas del *pensamiento decolonial* dado que su realidad padece ese neocolonialismo que se refuerza desde el mercado global. Y a la vez, si tenemos en cuenta de las tesis del sociólogo Samuel P. Huntington (1997), en las antípodas de ese pensamiento, cuyo occidentalismo marcadamente etnicista le hacía marginar a toda América del Sur, contando desde México, en una periferia de Occidente malamente «occidentalizada» por modernidad insuficiente y catolicismo excesivo –en verdad, por no ser anglosajona–, nos encontramos con que esa misma descripción valorativa resulta aplicada a España en gran medida desde centros de poder del actual mundo globalizado[2]. Puede encontrarse en la relación entre España en el Sur y la Europa del Norte una réplica del interesado abismo que Huntington dibuja entre la América del Sur y la del Norte –EEUU y Canadá–.

Las historias en común que hemos tenido a uno y otro lado del Atlántico, con distintas experiencias históricas del par modernidad-colonia-

1. Salvando las distancias de nuestra vecindad, cabría una reelaboración en torno al «caso español» del diagnóstico de Boaventura de Sousa Santos sobre «El Estado y la sociedad en la semiperiferia del sistema mundial: el caso portugués», en Id., *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*, cit., pp. 39-80.

2. Es interesante observar cómo E. Roca Barea, en su libro *Imperiofobia y la leyenda negra* (Siruela, Madrid, 2016), viene a conectar la leyenda negra con el hecho de que en este tiempo se haya incluida a España bajo el ya comentado acrónimo «PIGS». La cuestión importante a señalar es que esa conexión no libra al diagnóstico histórico de «imperiofobia» del acentuado nacionalismo españolista desde el que está formulado, lo cual impide abordar críticamente la paradoja de una España que fue imperio colonial y después se ve inmersa en dependencias neocoloniales. Cf. J.A. Pérez Tapias, «Ningún imperio lleva a Dios», *Contexto y Acción,* ctxt.es (07.07.2019).

lismo, pero que en virtud de las consecuencias de esas mismas historia se aproximan a la hora de la postmodernidad y el neocolonialismo, nos dan pie para que el diálogo de Sur a Sur –Sur de América, Sur de Europa– fructifique en propuestas compartidas de acción descolonial. Diría que también en España hay que llevar a cabo una «revolución epistémica» que nos capacite para salir de las órbitas del dominio cultural neocolonial, el que se asienta en los modos de conocer, de enseñar, de aprender, en una cultura dominante que desde las dinámicas del mercado hasta el mundo académico acusa la «colonialidad del poder» que hemos interiorizado desde el marco de capitalismo financiero y globalismo como ideología en el que nos movemos. Y habría que acometer la relectura de la propia historia, tanto respecto a la historia de España en América, con el colonialismo atroz que sometió y en muchos casos liquidó a culturas y sociedades indígenas, como respecto a la exclusión del otro que en el territorio peninsular fue correlativa a esa represión colonial: la consistente en las expulsiones de judíos y moriscos, con huella de deuda insaldable en la realidad histórico-política hispana (Pérez Tapias, 2010).Tal relectura es la que nos debe capacitar para afrontar realidades del presente de forma que se eliminen factores de explotación y discriminación que en nuestros «Sures», además de no contribuir a salir de la dependencia, comporten la prolongación de recicladas formas de colonialismo interno que ahonden en nuevas versiones de la «herida colonial». Me refiero a cómo tratemos todo lo relativo a la inmigración que, aun de distintas maneras, se da en nuestros países: salvemos los derechos de los inmigrantes, que con ellos van los de todos (Pérez Tapias, 2019: 41-50). He ahí un horizonte práctico que señala nuevos motivos y más razones para empeñarnos en quienes queremos confluir dialogando de Sur a Sur, reforzando nuestras sinergias para dejar atrás las dependencias neocoloniales que amenazan nuestro futuro.

Bibliografía

Beck, Ulrich: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* [1997], Barcelona: Paidós, 1998.

Bonfill Batalla, Guillermo: *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta, 2001.

Castro Gómez, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996.

Césaire, Aimé: *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

Cerutti, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.

Dussel, Enrique: *Filosofías del Sur.* Madrid: Akal, 2015.

Echeverría, Bolívar: *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1988.

Elliott, John: *España y su mundo (1500-1700)* [1963], Madrid: Alianza, 2007.

Garcés, Joan: *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*. Madrid: Siglo XXI, 2008.

García Fernández, Javier: *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur.* Madrid: Brumaria, 2019.
García Canclini, Néstor: *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
Grosfoguel, Ramón: «La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global». En Sousa Santos, Boaventura da y Meneses, María Paula (eds.): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014.
Gruzinski, Serge: *El pensamiento mestizo* [1999], Barcelona: Paidós, 2000.
Galeano, Eduardo: *Las venas abiertas de América Latina.* Madrid: Siglo XXI, 2003.
Fornet-Betancourt, Raúl: *Crítica intercultural de la Filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.
Harvey, David: *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad* [2009], Madrid: Akal, 2017.
Honneth, Axel: *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* [2015], Buenos Aires: Katz, 2017.
Huntington, Samuel P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Barcelona: Paidós, 1997.
Mignolo, Walter: *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal, 2003.
Mignolo, Walter: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa, 2005.
Montanaro, Ana Marcela: *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina.* Madrid: Dykinson, 2017.
Moraña, Mabel: *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2018.
Naïr, Sami: *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010.
Ochoa Muñoz, Karina (coord.): *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales.* Madrid: Akal, 2019.
Osterhammel, Jürgen y Jansen, Jan C.: *Colonialismo. Historia, formas, efectos* [1995], Madrid: Siglo XXI, 2019.
O'Gorman, Edmundo: *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*. México: UNAM, 1958.
Pérez Tapias, Jose Antonio: *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid: Trotta, 2007.
Pérez Tapias, José Antonio: *Europa desalmada. ¿Qué hacer con la Unión Europea?* Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
Pérez Tapias, José Antonio: «Homo políticus. Del 'animal racional' al sujeto soberano», Id.: *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas,* Trotta, Madrid, 2019.
Pérez Tapias, José Antonio: «Ningún imperio lleva a Dios», *Contexto y Acción,* ctxt.es (07.07.2019).
Pérez Tapias, José Antonio: «Mirada 'marrana' sobre España», *Contexto y Acción,* ctxt.es (27.12.2019); Id., «Moriscos: Deber de memoria», *Ideal* (13.12.2009), recogido en Id., *La izquierda que se busca*, EUG, Granada, 2010.

Piketty, Thomas: *Capital e ideología* [2019], Barcelona: Deusto/Planeta, 2019.
Quijano, Aníbal: «Colonialidad del poder y clasificación social» En Sousa Santos, Boaventura da y Meneses, María Paula (eds.): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014, pp. 67-108.
Rivero, Oswaldo de: *El mito del desarrollo. Los estados inviables en el siglo XXI*. México: FCE, 2006.
Roca Barea, Elvira: *Imperiofobia y la leyenda negra.* Madrid: Siruela, 2016.
Roitman, Marcos: *Pensar América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2008.
Sousa Santos, Boaventura da: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.
Sousa Santos, Boaventura da y Meneses, María Paula (eds.): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014.
Sousa Santos, Boaventura da: *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal, 2016.
Sousa Santos, Boaventura da: *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur.* Madrid: Trotta, 2019.
Todorov, Tzvetan: *El nuevo desorden mundial*. Barcelona: Península, 2008.
Tubino, Fidel: *La interculturalidad en cuestión.* Lima: Fondo Editorial/Universidad Católica, 2016.
Villoro, Luis: *Ensayos sobre el indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
Villoro, Luis: «Aproximaciones a una ética de la cultura», en Olivé, León (comp.): *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 2004, p.130-152.
Wallerstein, Immanuel: *El capitalismo histórico* [1988], Madrid: Siglo XXI, 2012.
Zea, Leopoldo: *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. México: FCE, 2000.

ANDALUCÍA EN EL CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN DECOLONIAL: CONTRIBUCIONES PARA UN HORIZONTE DEL PENSAMIENTO ANDALUZ DECOLONIAL

Ramón Grosfoguel
Universidad de California, Berkeley

Tras más de diez años de actividades decoloniales en Granada, realizadas ya tres ediciones de la Escuela decolonial en la Universidad de Granada y tras varios años de acompañamiento a los movimientos sociales andaluces como el SAT y los diferentes espacios del anti-racismo político, podemos afirmar que Andalucía constituye una de las discusiones más fértiles para abordar un pensamiento decolonial en Europa, es decir, para crear marcos teóricos para Descolonizar Europa. Rescataremos la tradición de pensamiento histórico andalucista encarnada en la obra de Blas Infante y algunos de sus herederos para tratar las líneas esenciales de los debates y procesos de discusión que constituyen la incorporación de Andalucía al pensamiento decolonial. Pero, además, discutiremos otros pensadores de la tradición descolonizadora andaluza. Pero antes abordaremos los retos teóricos del tema.

Descolonizar Europa

El proyecto de descolonizar Europa conlleva una alianza intelectual, epistémica y política entre los oprimidos en la zona del ser y los oprimidos en la zona del no ser frente a las élites imperialistas blancas europeas. Aquí nos referimos a la visión inspirada en Fanon y desarrollada en mis trabajos previos de la división del mundo entre zonas de los hyper-humanizados «afortunados de la tierra» y zonas de los deshumanizados «condenados de la tierra» (Grosfoguel, 2011a y 2016). No se puede descolonizar Europa sin una alianza estratégica entre los pueblos inferiorizados racialmente que vienen de la historia colonial y los pueblos que constituyen naciones oprimidas sin soberanía dentro de los estados imperialistas metropolitanos.

Para entender la realidad de las naciones sin soberanía al interior del estado español hay que hacer distinciones claves. Para esto habría que

hacer una distinción fundamental entre las diversas opresiones en cada zona. Hay que distinguir opresiones en la zona del ser (de clase, género, sexualidad y hasta nacional/colonial) de las mismas opresiones que ocurren en la zona del no-ser. Una teoría descolonial tiene que distinguir las diferencias cualitativas entre las opresiones en una zona donde los sujetos viven opresiones con privilegio racial, de la zona donde los sujetos viven opresiones con inferioridad racial. Esto tiene todo que ver con el racismo como un principio organizador de la economía política en la modernidad occidental capitalista.

En la primera zona se viven multiplicidad de opresiones mitigadas por el privilegio racial, mientras que en la segunda zona se viven todas esas opresiones agravadas por la opresión racial. ¿Qué distingue opresiones «mitigadas» de opresiones «agravadas»? En la civilización en que estamos y que nombro como «sistema-mundo capitalista / patriarcal occientalocéntrico / cristianocéntrico moderno-colonial» (Grosfoguel, 2011b) la materialidad de la dominación en la zona del ser se realiza con métodos de regulación y emancipación produciendo «vidas mediocres», mientras que en la zona del no ser la materialidad de la dominación pasa por un régimen de violencia y despojo produciendo «muerte prematura».

Si usamos opresión de clase, genero y sexualidad para ambas zonas, me pregunto: ¿por qué no podemos usar el término dominación nacional/colonial para ambas zonas? La explotación de clase, por ejemplo, ocurre en ambas zonas pero son experiencias vividas y formas de explotación muy distintas precisamente por la materialidad de la dominación diferenciada que produce el racismo donde en la zona del ser la explotación de clase se vive con derechos laborales, salarios más altos y mejores condiciones de trabajo, mientras que en la zona del no ser se vive la explotación de clase con salarios precarios, violación de los derechos laborales y condiciones de trabajo paupérrimas. Lo mismo podemos decir de la opresión de género, sexualidad y la dominación nacional / colonial. No vamos a dejar de usar las categorías de clase, género y sexualidad en la zona del no ser porque esas mismas opresiones aparezcan de manera diferenciada en la zona del ser. De la misma manera que no vamos a dejar de hablar de opresión/nacional colonial en la zona del ser porque la opresión nacional / colonial sea muy distinta que en la zona del no ser. En este último sentido se puede hablar de colonialismo sin racismo y de colonialismo con racismo. Podemos hablar de explotación de clase y dominación de género y sexualidad con racismo y sin racismo lo cual hace una diferencia cualitativa en cómo se viven y teorizan dichas opresiones, y en cómo se articulan las estrategias de liberación diferenciadas.

Una precisión conceptual pertinente

Cuando hablamos de «zona de ser «y «zona de no ser» nos referimos a una jerarquía de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano con la que la modernidad occidental organiza las relaciones de dominación incluida la división internacional del trabajo y la acumulación de capital a escala mundial. Esta clasificación racial del mundo es un principio organizador de las jerarquías de dominación del mundo moderno. Los que están situados arriba de la línea de lo humano se les reconoce su humanidad y son los hyper-humanizados, mientras que los que están debajo de la línea son considerados sub-humanos o no-humanos, es decir, son deshumanizados. A partir de esta diferenciación se organiza la materialidad de la dominación. En el caso de los que están situados en la zona del ser, el sistema utiliza métodos de regulación y emancipación para administrar los conflictos, es decir, métodos pacíficos con momentos excepcionales de guerra. En el caso de la zona del no ser, el sistema utiliza métodos de violencia y despojo como constante con momentos excepcionales de paz (Grosfoguel, 2012).

Cuando se habla de una lucha por la descolonización, hay que precisar de cual zona se está hablando. Hay que teorizar estas cosas con cuidado, con fineza y con las matizaciones adecuadas para no negar ni trivializar opresiones a los que las viven, sea desde la zona del no ser o sea desde la zona del ser. Para poder hacer alianzas políticas estratégicas entre los oprimidos de la zona del ser y los oprimidos de la zona del no ser, es fundamental un reconocimiento de que las opresiones no son las mismas y que incluso los que viven opresiones en la zona del ser tienen privilegios raciales y algunos pueden hasta comportarse de forma racista frente a los oprimidos en la zona del no ser. De no hacer este reconocimiento, caemos en las «olimpiadas de las opresiones» y se destruye el potencial de las alianzas políticas. Además, incurrimos en el error teórico/político de: 1) proyectar al pasado pre-moderno de manera indebida el «colonialismo con racismo» de la modernidad o proyectar dicho «colonialismos con racismo» en el presente a la zona del ser donde existe colonialismo pero sin racismo; o 2) quitarle particularidad al colonialismo racista de la modernidad diciendo que colonialismo hubo antes del sistema-mundo moderno o aún en las zonas del ser del sistema-mundo moderno.

Debemos reconocer que hubo formas de dominación colonial en el pasado pre-moderno y hay formas de dominación colonial en las zonas del ser en el presente. Pero matizando que son formas coloniales internas sin dominación racial, y estas no son iguales al colonialismo con racismo. Hay colonialidad, relaciones coloniales sin administraciones coloniales o lógicas de dominación colonial en el mundo moderno, con racismo y sin racismo.

Esta última en el mundo moderno se trata de dominación colonial con privilegio racial. Por eso hay represión pero no hay muertos en Catalunya hoy, mientras que en Palestina la represión brutal es diaria con miles y miles de muertos. Todos los días matan a un palestino y en muchos lugares del mundo se mata diariamente a un indígena, un negro o un latino mestizo.

Sin embargo, frente a los que pretenden reducir colonialismo al «colonialismo con racismo» debemos responderles que no podemos reducir las relaciones coloniales exclusivamente a casos donde existe dominación racial. Frente a los que ven racismo desde un paradigma atemporal debemos responderles que el racismo es una jerarquía de dominación que nace de la expansión colonial europea del proyecto civilizatorio de la modernidad occidental. Frente a los que pretenden llamar «colonialismo con racismo» a los que viven colonialismo en la zona del ser, debemos llamarles la atención de que el colonialismo con racismo opera con lógicas de violencia y despojo mucho más intensas y despóticas que el «colonialismo sin racismo» de naciones oprimidas en la zona del no ser.

Tenemos que dar cuenta con justicia y precisión de las opresiones coloniales en la zona del ser y en la zona del no ser, de la misma manera que lo hacemos con las dominaciones de clase, género y sexualidad para no incurrir en negar ni trivializar las demandas de cada pueblo. Bajo el criterio de que solamente podemos hablar de colonialismo cuando hay racismo, terminamos negando situaciones de colonialismo sin racismo. Igualmente, hay que evitar la postura de ciertos marxismos eurocéntricos que establecen que solamente debemos hablar de clase y no de racismo porque conciben el racismo como reducible a la dominación de clase, haciendo del racismo un epifenómeno de clase y negando de un plumazo la realidad de la dominación racial.

Existen algunos sujetos racializados que proceden de la zona del no ser, que caen en «las olimpiadas de las opresiones» y en las políticas identitarias, y que tratan de monopolizar las teorías descoloniales como propiedad exclusiva de los sujetos inferiorizados racialmente. Las «olimpiadas de las opresiones» caen en la trampa de las políticas identitaristas compitiendo por quién es más oprimido o negando opresiones a los demás, en lugar de buscar cómo trabajar políticamente juntos contra un enemigo común. Pero al mismo tiempo hay quienes usan las teorías anti-racistas y descoloniales para equiparar la opresión que vive un catalán, un vasco o un gallego con la que vive un palestino, un negro, un indígena o un sujeto inferiorizado racialmente. Si un vasco, un gallego, un andaluz o un catalán usa la categoría de «colonialidad del poder» o «colonialismo interno» haciendo la aclaración de que no es lo mismo de lo que viven indígenas, negros o palestinos, no tengo ningún problema con reconocer el colonialismo en

esa zona. Tan solo me parece problemático si se usan estas teorías para afirmar que su opresión es la misma que la de un migrante, un gitano, un zapatista o un palestino aplanando el mundo y así negando, por ejemplo, las propias colonialidades internas de las naciones sin soberanía que viven colonialismo sin racismo dentro del estado español.

El asunto es no solamente teórico sino sobretodo político. No se puede negar la opresión nacional/colonial que viven los gallegos, andaluces, vascos, escoceses, quebecuas, bretones o catalanes. Pero al mismo tiempo, habría que hacer la debida matización de que estas naciones son víctimas de colonialismos internos que se viven sin racismos y, a veces, con cierto privilegio racial o étnico frente a estados imperiales. Pero al mismo tiempo, estas mismas naciones producen dominación etno-racial frente a sujetos racializados o incluso dominación étnica frente a migrantes de otras naciones oprimidas como, por ejemplo, en el caso catalán o vasco frente a migrantes andaluces o gallegos. Para una lucha política descolonial en Europa, es indispensable buscar puentes comunes de alianzas políticas entre las naciones sin soberanía que viven colonialismo interno y los sujetos racializados de la historia colonial que viven dominación racial, incluso hasta en el interior de las propias naciones sin soberanía. Para eso hay que reconocer y respetar las opresiones que vive cada uno sin colapsarlas y sin aplanarlas, al mismo tiempo que se lucha conjuntamente por la liberación de ambos grupos frente al estado imperialista español. El potencial de alianzas políticas entre los sujetos que viven estas dos experiencias diferentes de opresión es enorme.

Una consecuencia fundamental de esta discusión teórica es reconocer la «doble colonialidad» que viven las naciones sin soberanía: son oprimidos frente al estado español y son al mismo tiempo opresores frente a grupos inferiorizados racialmente dentro de sus propias naciones (migrantes, negros, musulmanes, gitanos, etc.). En este sentido, existe una contradicción entre las naciones sin soberanía y los grupos inferiorizados racialmente porque estos últimos son víctimas de dominación racial al interior de estas naciones oprimidas a manos de los primeros. Las naciones sin soberanía son víctimas y victimarios al mismo tiempo. Incluso entre naciones sin soberanía, pueden existir relaciones de explotación, en función del papel que ocupa cada nación en la división interna del trabajo en el seno del Estado. Las naciones gallegas y andaluzas son explotadas por el Estado español, pero también por las burguesías catalanas y vascas. Por la extracción de recursos, pero también por la mano de obra migrante gallega y andaluza en los territorios vascos y catalanes. La explotación sobre los migrantes gallegos y andaluces en el País Vasco y en Cataluña tiene una dimensión de clase, pero también una dimensión de opresión etno-nacional.

Por tanto, la descolonización de las naciones sin soberanía pasa por un doble movimiento de liberación descolonial, por un lado, frente a la dominación imperial sobre su nación y, por otro lado, frente a la dominación y la explotación dentro de su nación que sufren sujetos racializados o minorías étnicas inferiorizadas (africanos, latinoamericanos, gitanos, andaluces, gallegos, emigrantes del sur del Estado, etc.). La opresión que vive un gitano, negro o un marroquí de origen catalán, andaluz o gallego es racial y es ejercida a su vez por grupos e instituciones de las propias naciones sin soberanía que a su vez son oprimidos en el plano nacional / colonial en un tipo de colonialismo interno frente al estado español. De manera que una lucha descolonial de las naciones sin soberanía tendría que luchar contra el Estado imperial que los oprime como nación pero al mismo tiempo tiene que luchar en contra de sus propios racismos y colonialidades internas. Esta doble lucha descolonizadora (hacia afuera y hacia adentro) permitiría que los oprimidos dentro de su nación sean parte integral de la lucha de liberación nacional que ya tendría un carácter descolonial. La descolonización es un proceso contra un poder externo e interno simultáneamente, en contra de las colonialidades externas (del poder imperial) e internas (subjetividad, instituciones propias, identidades, etc. que oprimen otros sujetos dentro de su propia nación). Cuando esto se reconoce y se desarrollan políticas prácticas descolonizadoras que respeten esta multiplicidad de opresiones, se abren posibilidades de diálogos, entendimientos y alianzas políticas amplias entre las naciones sin soberanía y los pueblos que viven opresión racial / colonial dentro de estas naciones. Las voces de sujetos racializados que reaccionan desde una supuesta «decolonialidad» sectarea atacando a los movimientos populares soberanistas de las naciones oprimidas por ser «blancos», no reconociendo su opresión nacional/colonial frente al estado español y no permitiéndoles teorizar sus opresiones usando términos similares pero distintos como, por ejemplo, el término «colonialismo», me resulta absurdo y anti-decolonial. Lo que hace esta corriente es torpedear el potencial de alianzas políticas entre todos los que viven opresión nacional/colonial: unos con racismo y otros sin racismo. Los racializados que reaccionan así no tienen un proyecto político, sino un proyecto identitario de lógicas multiculturales liberales centradas en políticas de reconocimiento. Tienen reacciones viscerales que no construyen nada. Lo que hacen es destruir posibilidades de alianzas políticas, terminando en el nihilismo político, atacando todo sin construir ningún proyecto político positivo.

Pero igualmente, hay activistas de las naciones sin estado que son muy lúcidos frente a las opresiones que viven frente al estado imperial, pero son ciegos y no reconocen sus propias prácticas coloniales racistas frente

a sujetos de sus propias naciones que viven racismo sistémico y que son oprimidos por sujetos e instituciones de las mismas naciones sin soberanía. Ante este desentendimiento, y ante este impasse político, los activistas racializados los denuncian y no apoyan sus demandas de descolonización nacional. Pero esto último lo que hace es hacerle el juego al estado imperial español. Como dijera antes, hay que tomar en cuenta las relaciones de poder cuando hacemos críticas para no caer en un anti-racismo moralizante que termina convirtiéndonos en tontos útiles del poder imperial o para no caer en un movimiento soberanista de las naciones sin estado que desconoce el racismo que ellos mismos producen contra un gitano, negro, musulmán andaluz, gallego y termina reproduciendo racismo en sus propias prácticas. Necesitamos un anti-racismo político que haga justicia a los pueblos dominados racialmente y un anti-colonialismo político que haga justicia a las naciones dominadas por el colonialismo interno del imperialismo español.

Historia andaluza en perspectiva descolonial

En esta sección no voy a hacer una disertación histórica. Lo que intento es, a partir de la teorización desarrollada arriba, hacer una interpretación histórica. La conquista de Al-Ándalus pasó por debajo de la línea de lo humano a miles de musulmanes y judíos asesinando a muchos, mientras otros sobrevivieron por medio de huir a territorios musulmanes al otro lado del mediterráneo tal y como ya han demostrado cantidad de estudiosos andaluces (González Ferrín, 2006; Barrios Aguilera, 2002; Trillo San José, 1994; García Fernández 2019). En ese primer momento de la modernidad temprana con el «cristianízate o te mato», los musulmanes forzados a convertirse pasaron a ser clasificados como moriscos y los judíos como marranos. Probablemente, el racismo anti-moro (González Alcantud, 2002), anti-judío (Soria Mesa, 2016), anti-guanche (Serrato Lanuza, 2017; Pérez Flores, 2017) y el racismo anti-indígena forman parte del primer momento del desarrollo del racismo en el sistema-mundo. Al menos entre 1480 y 1609 hay un proceso de racismo sistémico instituido en la conquista de Al-Ándalus, de las Américas, Islas Canarias y de África. La deshumanización y la aplicación de métodos de violencia y despojo contra moriscos, marranos, africanos, indígenas, guanches, gitanos y musulmanes dieron pie a los comienzos del racismo en el mundo y a una ruptura con el mundo europeo medieval.

Durante el medievo europeo hubo discriminación religiosa contra los musulmanes y los judíos. Pero con la conquista de Al-Ándalus a fines del siglo xv y con la conquista de África en el siglo xv y las Américas en el siglo xvi, los discursos medievales islamófobos y judeófobos transmutan

de una forma de discriminación teológica-religiosa a una discriminación racial. El tema que hace la transición es la transformación de la inferiorización religiosa a la inferiorización de seres humanos. La inferiorización racial se marcó en un inicio en una división entre quienes tienen alma y, por tanto, son parte del mundo de los humanos y aquellos que no tienen alma y forman parte del reino animal. Esa división transformó la narrativa de la «pureza de sangre» de un asunto de marcar a aquellos que tienen una genealogía religiosa no-cristiana como objetos de discriminación religiosa a un asunto de marcar los «cuerpos sin alma» como inferiores racialmente. Ya no es un asunto de que aquellos que le rezan al Dios equivocado tienen la teología inferior como sucedía con la discriminación religiosa en el medievo europeo, sino que aquellos que le rezan al Dios equivocado son ellos mismos inferiores en su corporeidad por no tener alma. Ese marcador teológico de «gente con alma» y «gente sin alma» luego mutó al marcador de color con el secuestro masivo de africanos y esclavización en las plantaciones de las Américas después de mediados del siglo XVI.

Desde 1609 con la expulsión de Moriscos hasta el día de hoy hay un proceso histórico muy complejo. Sabemos que no todos los moriscos fueron expulsados. Quedó una población enorme en la Península Ibérica de descendientes de moriscos que no fueron expulsados o que si lo fueron regresaron a la Península Ibérica, tal y como demuestran los estudios del historiador cordobés Enrique Soria Mesa (2013), la historiadora almeriense Elena Pezzi (1991), o el historiador malagueño Nicolas Cabrillana (1989). Los descendientes andaluces de los moriscos en algún momento pasaron a ser poblaciones asimiladas al mundo cristiano blanco, tras varios siglos de cristianización y castellanización. El concepto de blanquitud se amplía en Andalucía incorporando a los descendientes no solamente de los castellanos sino también a los descendientes de los moriscos, judíos asimilados a la cristiandad e incluso algunos de las mismas poblaciones afroandaluzas presente en los territorios del Reino de Granada y de Sevilla. La presencia de poblaciones africanas en la esclavitud andaluza fue muy importante en esta transformación. Con la transformación del racismo teológico al racismo de color, muchos sujetos que unos siglos antes sus familiares antepasados sufrieron racismo anti-moro, fueron asimilados al mundo blanco (castellano-descendiente o colono-descendiente) con el objetivo de ser enfrentadas a aquellas poblaciones con color de piel más oscura: negros y gitanos. Esta transmutación en el racismo moderno, hace que una gran parte de los descendientes de moriscos pasaran a ser parte del mundo blanco aun como oprimidos de clase dentro de ese mundo, lo cual sería algo así como una blanquitud fronteriza. Parte del uso del racismo por el capitalismo racial es dividir a los trabajadores con ideologías

racistas, de manera que un jornalero o cualquier trabajador del campo clasificado como blanco se sienta superior y más cercano a los dueños de los cortijos que a un trabajador del campo de origen gitano, negro o latinoamericano. Esto hace que las clases dominadas campesinas y obreras se dividan por razones étnicas y raciales imposibilitando su unidad frente a las clases dominantes.

Digo esto porque hoy día la sociedad andaluza es pluri-étnica y hetero-cultural. Cualquier división racial donde los blancos andaluces se vean como superiores y no tomen en cuenta o ignoren las opresiones que viven los andaluces negros, gitanos y árabes corrompe el proyecto de liberación andaluz. Aquí estamos hablando de colonialidades internas dentro de la sociedad andaluza que requiere una descolonización como proceso de liberación frente al estado español. Si la población andaluza no se reconcilia con sus diferencias y no elimina la jerarquización racial en su interior, reproducirá nuevamente todos los problemas contra los cuales está luchando y producirá una fragmentación que no podrá tener éxito en su lucha descolonizadora de liberación frente al estado español.

Dicho todo lo anterior, me parece importante destacar en este ensayo la existencia de toda una serie de referentes para el pensamiento andaluz descolonial. Referentes que han pensado históricamente y se han situado desde la opresión naciona / colonial de una nación sin soberanía dentro del Estado español.

Blas Infante

En primer lugar, Blas Infante, quien es considerado Padre de la patria andaluza del primer tercio del siglo xx, es hijo de un momento histórico preciso de principios del siglo xx: concretamente de los llamados «regionalismos» que nacen en el estado español tras el «Desastre del 98». Blas Infante y los regionalismos surgen como crítica a España en un contexto de pérdida de sus colonias tales como Cuba, Puerto Rico, Guam, Samoa, Islas Palau, Las Marianas y Filipinas a manos de los Estados Unidos en la Guerra Hispanoamericana de 1898. Su pensamiento supone una vanguardia descolonial frente a la Europa ilustrada de la época y frente a los nacionalismos eurocéntricos y etnicistas de la época. Lamentablemente, cierto nacionalismo andaluz ha hecho una lectura eurocéntrica del anti-eurocentrismo de Blas Infante. Por eso es fundamental que la teoría descolonial andaluza retome al *Blas Infante anti-eurocéntrico*.

Blas Infante nunca intentó –como hicieron otros nacionalismos en la Península Ibérica– situar la identidad andaluza en la ilustración nordocéntrica francesa, alemana o británica, sino que situó al pueblo andaluz como oposición a la barbarie castellana. Nunca intentó salvar la modernidad euro-

pea del norte donde se reproduce un sentido de superioridad «civilizacional» del norte europeo frente a la «barbarie» del sur europeo. Su ruptura fue mucho más radical y es muy importante destacarla con relación a pensadores nacionalistas vascos o catalanes de la misma época. Decía Blas Infante:

> Nosotros no podemos, no queremos, no llegaremos jamás a ser europeos. Externamente, en el vestido o en ciertas costumbres ecuménicas impuestas con inexorable rigor, hemos venido apreciando aquello que nuestros dominadores exigieron de nosotros. Pero jamás hemos dejado de ser lo que somos de verdad: esto es, andaluces euro-africanos, euro-orientales (Infante, 2008: 104).

Trazar las raíces de Andalucía en África y Oriente es una visión descolonizadora que los nacionalismos racistas imperiales y subalternos de las naciones sin soberanía de la época jamás harían. Todos estos nacionalismos iban en una carrera competitiva para destacar quién era el más nordoeuropeo, el más «moderno» y, por tanto, el más «civilizado» frente a su oponente «salvaje», «atrasado», «bárbaro» «pre-moderno». Para los nacionalismos de las naciones sin soberanía, al igual que las narrativas eurocéntricas de los imperios del norte de Europa, España era la «barbarie», mientras que la Europa al norte de los Pirineos era la «solución». No se daban cuenta que el estado español con sus procesos de conquista en los siglos XIII al XVI está en el origen mismo de la modernidad occidental y que todos los imperios europeos imitan a España comportándose de forma bárbara y despótica en sus colonias. A diferencia de estos nacionalismos eurocéntricos, como gran conocedor a profundidad de la conquista de Al-Ándalus, Blas Infante no se hacía ilusiones con la Europa del norte ya que veía a los estados imperiales europeos como hijos y continuadores de la barbarie de la expansión colonial imperial del estado español.

Para Blas Infante, las raíces del andalucismo y su identidad hay que buscarlas en el oriente musulmán y norafricano. En Blas Infante hay una visión crítica radical de la modernidad occidental muy ajena a todo el pensamiento de la época. Para Blas Infante la conquista de Andalucía por parte de la monarquía de Castilla es el origen del proyecto conquistador colonial de la modernidad eurocéntrica. Decía Blas Infante:

> Europa no fue solo nuestra conquistadora (Castilla, avanzada del ejército europeo que contra nosotros peleó, como solar y como pueblo: su primera víctima y último instrumento. Su acción fue más depredadora que la de una simple conquista), sino que bajo el comando de los Papas y la reina de Castilla, arrojó sobre nosotros, representantes, hasta el exterminio de las últimas expresiones de nuestra cultura […] (Infante: 2008, 107).
> Andalucía fue el refugio del genio griego durante la barbarie medieval en el resto del mundo (Infante: 2018: 129).

Aquí vemos nuevamente que contrario a las narrativas nacionalistas eurocéntricas de otras naciones sin soberanía en la Península Ibérica, Blas Infante no ve a Castilla y su monarquía como la «barbarie atrasada» y la Europa del norte como la «civilización moderna avanzada», sino que Castilla es la «avanzada del ejército europeo», de la modernidad occidental, que junto a los Papas arrojó un proyecto exterminador (genocida) de las expresiones de la cultura andalusí. Castilla es la modernidad occidental como proyecto de destrucción y muerte. Ese proyecto exterminador del que habla Blas Infante en Andalucía fue uno de los primeros genocidios del proyecto civilizatorio de muerte de la modernidad occidental: la conquista de Al-Ándalus. Y si entendemos que el pensamiento griego no es Europa sino pensamiento africano-oriental como nos enseña Martin Bernal en su libro Black Athena, entonces hace todo el sentido la reivindicación anti-eurocéntrica de Blas Infante acerca de Andalucía como refugio del genio griego durante el oscurantismo y la barbarie medieval. Recordemos que las ciencias y las filosofías griegas llegan a la Europa del norte vía la civilización musulmana en Al-Ándalus. Fueron los filósofos y científicos andalusíes quienes preservaron y desarrollaron la filosofía, las ciencias y las matemáticas griegas.

Por eso Blas Infante rompe con el mito del universalismo europeo. Para Blas Infante, el universalismo europeo no es un modelo de pensamiento a emular. El falso universalismo europeo es la secularización de la Monarquía Universal de la cristiandad disfrazada de universalismo humano revolucionario. Decía Blas Infante:

> Después del siglo XVIII y del fracaso definitivo anterior a la Monarquía Universal (España, su último paladín) ya al alma de esta no quedaba otra máscara que la del universalismo; y el universalismo político (esto es, el imperio, la monarquía universal) se disfrazó de universalismo humano revolucionario. Esta maniobra tiene un nombre: Napoleón. Allá en el comienzo de los primeros imperios, el universalismo político o imperio universal se ofrece como un evidente progreso. […] Entonces la aspiración de universalismo político, mediante el imperio, fue un instrumento (sin quererlo, claro está) del universalismo humano (Infante, 2008: 39).

Esa falsa universalidad imperial es la que se ha hecho pasar por racionalidad universal para toda la humanidad. Aquí tenemos las raíces del epistemicidio de todas las cosmovisiones y epistemologías no-eurocentradas: hacer pasar el universalismo político monárquico europeo como universalismo humano. Esa entrada de Blas Infante abre el andalucismo a la diversidad epistémica del mundo. Desde Blas Infante hay todo el potencial de abrir el nacionalismo andaluz a la descolonización epistemológica.

Pero, además, Blas Infante ancla su proyecto político en los y las jornaleras como sujeto histórico. En Al-Ándalus la tierra no era privada

sino comunitaria. No había propiedad privada de la tierra. Sin embargo, sabemos que en el proceso de la conquista de Al-Ándalus antes de 1492, se despojó a los pueblos andalusíes de sus tierras y las transformó en botín de guerra que se repartió como propiedad privada entre los militares conquistadores. Ahí comienza el proceso de propiedad privada latifundista que dejó a miles de personas sin tierra obligados a someter sus fuerzas de trabajo al trabajo coercitivo impuesto por los conquistadores. Estos métodos de conquista y de explotación del trabajo fueron más tarde extrapolados con la conquista de las Américas a otras partes del mundo.

El latifundio, como ha demostrado Javier García Fernández (2014; 2016) en sus trabajos, sigue siendo hasta el día de hoy un legado colonial que pervive y persiste en la sociedad andaluza. Es la característica por excelencia de la dominación y explotación castellana sobre Andalucía. El jornalero es la primera víctima de la des-posesión por conquista de la modernidad incluso antes de la conquista de las Américas. Por tanto, los jornaleros son los sujetos revolucionarios estratégicos para la toma de las tierras y la emancipación de Andalucía. Como decía Blas Infante:

> La tierra andaluza para el jornalero andaluz (Infante, 2018: 229).
> Lo que determina la imposibilidad de la redención del jornalero, de su conversión en individuo de la clase media campesina, y mantiene inculto el solar andaluz, es la acumulación de esa denominada propiedad de la tierra y el régimen que la hace subsistir, reconociendo sobre aquélla un poder absoluto a los propietarios para impedir a ellas el acceso de esos infelices (Infante, 2018: 181).

Pero, además, Blas Infante describe con su especial sensibilidad humana que lo caracterizaba las consecuencias sociales de la dominación y explotación que sufren los jornaleros a manos de un sistema capitalista colonial despótico:

> Yo tengo clavada en la conciencia, desde mi infancia, la visión sombría del jornalero. Yo le he visto pasear su hambre por las calles del pueblo, confundiendo su agonía con la agonía triste de las tardes invernales; he presenciado cómo son repartidos entre los vecinos acomodados, para que éstos les otorguen una limosna de trabajo, tan sólo por fueros de caridad; los he contemplado en los cortijos, desarrollando una vida que se confunde con la de las bestias; les he visto dormir hacinados en las sucias gañanías, comer el negro pan de los esclavos, esponjado en el gazpacho mal oliente, y servido, como a manadas de siervos, en el dornillo común; trabajar de sol a sol, empapados por la lluvia en el invierno, caldeados en la siega por los ardores de la canícula; y he sentido indignación al ver que sus mujeres se deforman consumidas por la miseria en las rudas faenas del campo; al contemplar cómo sus hijos perecen faltos de higiene y de pan; cómo sus

> inteligencias se pierden, atrofiadas por la virtud de una bárbara pedagogía, que tiene un templo digno en escuelas como cuadras, o permaneciendo totalmente incultas, requerida toda la actividad, desde la más tierna niñez, por el cuidado de la propia subsistencia, al conocer todas, absolutamente todas, las estrecheces y miserias de sus hogares desolados. Y, después, he sentido vergüenza al leer en escritores extranjeros que el escándalo de su existencia miserable ha traspasado las fronteras, para vergüenza de España y de Andalucía (Infante: 2018, 170).

De Blas Infante y del andalucismo histórico se derivan, dos corrientes que podríamos considerar des-colonizadoras: el nacionalismo andaluz de izquierdas y el pensamiento gitano-andaluz.

Juan Manuel Sánchez Gordillo

Juan Manuel Sánchez Gordillo, Secretario General de la Candidatura Unitaria de Trabajadores y fundador del Sindicato de Obreros del Campo, recoge la tradición del andalucismo de Blas Infante en el ámbito del nacionalismo andaluz de izquierdas. Alcalde del ejemplar municipio andaluz de Marinaleda y diputado del Parlamento andaluz, en su obra *La utopía se conquista* propone los fundamentos esenciales de un nacionalismo andaluz de izquierdas, anti-imperialista, anti-capitalista, anti-colonialista, impregnado de las luchas del sur del mundo. Su nacionalismo andaluz se vincula con los procesos populares anti-imperialistas del Sur Global. A este respecto Sánchez Gordillo nos dice:

> Andalucía es una nación robada de su soberanía. Soberanía de la que hoy le despoja el imperialismo económico, el peor ladrón, y le hurta Madrid, que siempre utilizó a Andalucía como bastón en el que apoyarse. El Antiguo Régimen la convirtió en guitarra y pandereta y en mano de obra barata para la emigración, y le injertó dos magníficas bases militares regaladas al imperialismo norteamericano. El Nuevo Régimen le ha puesto una cofia y un delantal para recoger y servir a los pensionistas europeos, la ha hecho «imparable» en el número de parados y ha dado más tierra, como si tuvieran poca, a los grandes terratenientes (Sánchez Gordillo: 2017, 37).

Aquí Sánchez Gordillo, como buen seguidor de Blas Infante, le imprime un contenido claramente anti-imperialista y anti-capitalista a la crítica anti-eurocéntrica que encuentra su origen en Blas Infante. Sánchez Gordillo busca una solución que articule de manera coherente la lucha nacional-popular por una salida soberana y de clase para la nación andaluza contra el capitalismo colonial. Dice Sánchez Gordillo:

> El latifundio ha sido una maldición para Andalucía. De él ha nacido la burguesía más inútil de toda Europa y quizás la más cruel, porque durante

> siglos ha vivido del sudor del jornalero, a quien siempre trató a puntapiés. El origen del latifundio en Andalucía hay que buscarlo en las conquistas de Fernando II en el siglo XII. La ocupación de Andalucía Occidental se produjo mediante la acción de estados consolidados y en un corto período de tiempo. Esto se traduce, fundamentalmente, en la creación de grandes latifundios. El latifundio es consecuencia de la expansión por conquista de un estado feudal como el castellano-aragonés. Así parece deducirse de la coincidencia de las estructuras de la tierra en latifundios tanto en las ultrazonas de la península ocupadas por los cristianos como en las tierras posteriormente conquistadas en América. Hemos de tener en cuenta que la composición del ejército en la alta edad media era fundamentalmente diferente a la de un estado moderno. Así, el origen del latifundio medieval se encuentra en el pago de servicios a los señores feudales por sus conquistas en nombre de una determinada causa. Por eso los grandes terratenientes andaluces pertenecen a la nobleza. En un estudio realizado en 1931 podía comprobarse que la gran nobleza estaba allí presente con miles y miles de hectáreas en sus manos. El duque de Medinaceli, la duquesa de Alba, el duque de Fernán Núñez, el duque de Infantado. El origen del latifundio es, por tanto, la sangre y el fuego. No había latifundio en la época árabe. Es la nobleza quien implantará el latifundio en Andalucía (Sánchez Gordillo, 2017: 118).

La conciencia del despojo y de la formación social latifundista en Andalucía hoy, Sánchez Gordillo muy bien la traza a la herencia colonial de la conquista de Al-Ándalus desde el siglo XII. Pero además muestra la conexión con el latifundismo en el Sur global cuando vincula esta estructura colonial de posesión de la tierra desde la conquista de Al-Ándalus hasta la conquista de las Américas ejercida por el mismo estado monárquico cristiano castellano. Esas conquistas son coloniales y raciales instaurando lo que Sánchez Gordillo llama un imperialismo económico que va a saquear a los pueblos del sur. Nos dice Sánchez Gordillo (2017: 123): «El imperialismo económico es el gran ladrón de soberanía, por eso yo me siento hoy más nacionalista que nunca.» Estos latifundios se hacen capitalistas a partir de la formación del mercado mundial capitalista en el momento de la expansión que comienza por Al-Ándalus se extiende hacia las Américas. De ahí la vindicación que Sánchez Gordillo hace del nacionalismo periférico anti-imperialista y anti-capitalista cuando nos dice:

> Por eso el nacionalismo es una bandera de la lucha de clases. La clase obrera tiene que defenderse desde un territorio determinado, plantar los pies en la tierra y enfrentarse a un imperialismo económico aparentemente irreductible. La clase obrera necesita recuperar el poder político que día tras día está perdiendo, para ser alguien y poder defender sus intereses. Recuperar poder político aquí y ahora precisa que los pueblos, que las naciones, dispongan de soberanía. Reclamar soberanía para Andalucía es reclamar el poder de

> decidir en su Parlamento y en sus instituciones las políticas económicas, agrícolas, industriales, comerciales, ecológicas, energéticas, y culturales que le interesan como pueblo (Sánchez Gordillo, 2017: 129).

Para Sánchez Gordillo la lucha del pueblo andaluz por su soberanía no es visto como un fin en sí mismo sino como un instrumento para el desarrolla de la lucha de clases hacia la liberación nacional anti-capitalista y anti-imperialista. Por eso nos dice:

> Por que soy comunista me siento nacionalista, ya que, hoy por hoy, el nacionalismo es un instrumento fundamental en la lucha de clases. La lucha obrera tiene que reclamar poder político desde el territorio concreto donde habita para, desde ahí, enfrentarse al poder omnímodo del dinero.
> Reclamamos soberanía para Andalucía, que se le devuelva al pueblo andaluz el poder político que se ha hurtado. Que se devuelva al pueblo lo que es del pueblo(Sánchez Gordillo: 2018, 37).

El derecho a decidir, es decir, el derecho de autodeterminación no se reduce a un acto de soberanía formal sino a decidir sobre la materialidad de la vida. Se trata de decidir sobre el quehacer económico, político y territorial de un pueblo. Lo social y nacional no están separados, van juntos. Por eso nos dice:

> Queremos decidir sobre nuestro propio modelo económico, sobre nuestra industria, sobre nuestra agricultura, sobre nuestro territorio... Poder político para que la clase obrera pueda velar por sus intereses con una mínima garantía de ser oída… Se está produciendo, en el seno de la lucha de clases, una batalla entre la burguesía capitalista por acumular soberanía y la clase obrera por no quedar totalmente indefensa. No es una lucha cualquiera, sino una fundamental entre explotadores y explotados por el poder de decidir (Sánchez Gordillo: 2018, 140).

Sin embargo, en la concepción de Sánchez Gordillo la lucha de las naciones oprimidas contra el capitalismo colonial no es solamente contra la burguesía imperialista de las naciones opresoras sino también contra la burguesía compradora de la nación oprimida que vive de la dominación imperialista traicionando diariamente a su propio pueblo. La lucha nacionalista de clase no se puede limitar a luchar contra la burguesía imperialista como ciertos nacionalismos formales defienden. Tiene también que extenderse a luchar contra todos lo sectores burgueses de la nación oprimida asociados al imperialismo. En todo proceso de liberación nacional, siempre hay sectores de la mediana y pequeña burguesía que forman parte del bloque histórico de los oprimidos frente a la burguesía imperialistas y la burguesía de la nación oprimida que toma partido con el imperialismo.

Pero una cosa es la burguesía oprimida por el imperialismo español y otra la que se asocia y se beneficia del imperialismo español. En este sentido, Sánchez Gordillo concibe la lucha de liberación como una doble lucha simultáneamente:

> En el corazón de la lucha de clases están, por un lado, la lucha internacional de las naciones empobrecidas contra el imperialismo de las naciones enriquecidas y, por otro, dentro de cada nación la lucha de los empobrecidos por recuperar un poder político vital para triunfar frente a sus burgueses, que no paran de acumular poder (Sánchez Gordillo: 2018, 170).

Y, a continuación, la visión de Sánchez Gordillo deja abierta la fórmula de status que la nación oprimida quiera construir en un proceso de referéndum, de consulta libre y democrática que permita realizar el derecho de autodeterminación de la nación oprimida:

> Desde el nacionalismo de clase defendemos el derecho de autodeterminación en-tendido «como el derecho de cada pueblo o nación a ejercer mediante referéndum libre y democrático, bien sea para federarse, confederarse o formar un Estado propio e independiente». Por tanto, los andaluces como los kurdos, los saharauis, los catalanes o los vascos, y solo ellos, son quienes tienen que decidir la cantidad de soberanía que quieren ejercer en cada momento. El ámbito de decisión debe ser el de cada pueblo o nación, es decir, son los vascos y solo los vascos los que tienen que decidir la cantidad de soberanía que desean. Son los andaluces y nadie más que los andaluces los que tienen que decidir la soberanía que el pueblo andaluz quiere ejercer. El nacionalismo que defendemos no es, como otros, para ocultar la lucha de clases bajo la bandera blanca y verde, sino para ponerla al descubierto y ondearla con todas las consecuencias (Sánchez Gordillo: 2018,180).

Si es la independencia una federación o una confederación es un asunto a decidir por parte de las naciones oprimidas. No toca a la nación opresora decidir sobre estos asuntos. Cada nación decidirá, desde un cálculo estratégico que pone en prioridad los intereses de las clases trabajadoras, qué opción de status será la más conveniente en una coyuntura determinada. Pero, para Sánchez Gordillo, este ejercicio soberano de la nación oprimida al derecho a decidir su destino no es para ocultar y subordinar bajo la bandera blanca y verde andaluza los intereses de las clases populares sino para empoderar a estas clases explotadas ejerciendo no solamente en su ejercicio de soberanía política sino también soberanía económica y territorial para superar la dominación capitalista hacia una sociedad socialista. En ese sentido, el nacionalismo andaluz concebido por Sánchez Gordillo no es un fin en sí mismo sino un medio hacia la construcción de una nueva sociedad más allá del capitalismo colonial. No es

suficiente cambiar una bandera por otra o un himno por otro. Como nos dice Sánchez Gordillo, su lucha nacionalista por la soberanía de su pueblo no es una maniobra reformista que deja el sistema intacto para beneficio de una élite capitalista andaluza sino una lucha radical anti-sistémica:

> El nacionalismo andaluz ha de estar protagonizado por albañiles, jornaleros, pequeños comerciantes, mineros, pescadores, pequeños campesinos, autónomos y toda suerte de marginados de nuestra sociedad. No es un nacionalismo para cambiar una bandera por otra, sino para cambiar un sistema por otro, porque el objetivo último es una sociedad socialista y sin clases sociales. El nacionalismo que defendemos es subversivo, revolucionario y decididamente anticapitalista, porque consideramos que en el capitalismo no cabe más soberanía que la ejercida por los que poseen el dinero. No creemos en los nacionalismos burgueses ni en los nacionalismos interclasistas que quieren meter en la misma cesta de la «patria» a explotados y a explotadores, a verdugos víctimas (Sánchez Gordillo: 2018, 138).

Como en los procesos de liberación nacional del Sur Global, la vinculación entre liberación nacional y de la explotación de clase forma parte de un proceso revolucionario imbricado e ininterrumpido:

> La bandera blanca y verde debe ser empuñada por la clase obrera y los explotados como instrumento de liberación de su clase y de la nación en la que viven, hoy condenada a la insignificancia y a la desigualdad por los poderosos. Los intereses de la clase obrera y los de Andalucía son los mismos. Son intereses interconectados y complementarios que aquí y ahora los marxistas debemos saber conjugar (Sánchez Gordillo: 2018, 124).

Se trata para Sánchez Gordillo de un nacionalismo de izquierda que sea al mismo tiempo anti-imperialista, anti-colonialista y anti-capitalista, donde la lucha vaya dirigida prioritariamente hacia la formación de una gran alianza nacional-popular en contra del enemigo principal: la dominación del capitalismo monopolista y del estado imperial español y sus asociadas élites andaluzas. Esta lucha de liberación nacional para Sánchez Gordillo no puede ser dirigida por la burguesía andaluza. Esto último significaría una lucha por un cambio de bandera, un nacionalismo falso, para no cambiar nada. Se trata de una lucha donde lo nacional y lo social se conjuguen en una lucha de liberación de las clases populares contra el sistema con las clases trabajadoras al frente:

> Afirmo rotundamente que difícilmente se puede ser de izquierdas, aquí y ahora, y no ser nacionalista; del mismo modo que no se puede ser nacionalista consecuente sin ser de izquierdas. Esta conjugación es una asignatura pendiente de la izquierda andaluza y de la izquierda del estado español, que no ha sabido entender que la lucha nacional es una forma necesaria de la

> lucha de clase. Diré más. La única clase verdaderamente patriota es la clase obrera, porque siendo la mayoría objetivamente esclava, es la interesada en el bien común, en el bien general y colectivo.
> No podemos dejar que la burguesía, cuya única patria es su bolsillo, haga gala de un patriotismo o de un nacionalismo que es radicalmente falso, porque nunca cree en lo común, sino en el egoísmo de una minoría con deseos irrefrenados de ser más rica.
> El nacionalismo puede y debe ser revolucionario y debe coincidir, si es autentico, con la mayoría de la sociedad, con los trabajadores (Sánchez Gordillo: 2018, 127).

Este nacionalismo revolucionario donde se conjugan los intereses nacionales y populares bajo hegemonía obrera es la aportación de Sánchez Gordillo al nacionalismo andaluz. El ejemplo de su liderato como alcalde de Marinaleda por varias décadas, es la materialización de esta concepción de Sánchez Gordillo. Marinaleda muestra también que para Sánchez Gordillo no hay que esperar a «tomar el poder» para comenzar este proceso revolucionario desde lo local articulado a luchas globales anti-sistémicas.

Me parece importante señalar no sólo a Juan Manuel Sánchez Gordillo como uno de los representantes de este nacionalismo andaluz de izquierdas, sino también al espacio representado por los intelectuales del movimiento obrero y jornalero nacionalista andaluz, como son los miembros del Grupo de Estudios Díaz del Moral, y donde se inscriben jóvenes como Javier García Fernández (con sus libros *Tierra y Libertad: Cuestión agraria, movimiento jornalero y democratización del mundo rural en Andalucía* (2017) y *Descolonizar Europa: Ensayos para pensar historicamente desde el Sur* (2019)) y Néstor Salvador Galindo (con su tesis doctoral sobre el movimiento jornalero andaluz *El papel de los movimientos sociales y sindicales en la democratización del mundo rural andaluz desde la transición*[1])

José Heredia Maya

Otro heredero de lo mejor del andalucismo de Blas Infante fusionado con lo mejor del anti-racismo radical de Aimé Césaire, es el pensamiento y la obra del intelectual y poeta gitano, José Heredia Maya. Se trata de otro pensador de vanguardia descolonial que produce pensamiento crítico desde la zona del no ser de uno de los pueblos «condenados de la tierra», el pueblo gitano. Heredia Maya es una de las grandes referencias del pen-

1. Tesis doctoral depositada en el repositorio de tesis doctorales de la Universidad de Granda: https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/54751/57195.pdf?sequence=4

samiento, la cultura, la literatura y la poesía gitana. Fue el primer gitano profesor y catedrático de Literatura española en la Universidad de Granada. Poeta, pensador e intelectual gitano andaluz, nacido en Granada el 2 de enero de 1947. En la reciente publicación de su *Obra poética completa (poesía y teatro)* (Maya, 2013) por la Universidad de Granada, nos dice Fidel Villar Ribot, su editor:

> Va a ser en la poesía extranjera en donde José Heredia Maya halle el auténtico tono de su voz, su potencia personal ajena a los ecos rumiantes. En este sentido, es crucial la figura de Aimé Césaire, en el que nuestro poeta encontrará los esquemas fundamentales para la construcción de su Yo cultural. Es precisamente en la *Negritud* de Aimé Césaire donde José Heredia Maya considere su *Gitanidad* con las necesarias mayúsculas antropológicas. Ahí se centra su compromiso de rebeldía y de donde va a emanar su inmediata fuerza expresiva. Leyendo muy detenidamente *Discours sur le colonialisme (1950)* el discurso de la diferencia marca una especificidad cultural en el transcurso de la Historia y cuya modernidad burguesa ha puesto la tradición de la razón al servicio de un sojuzgamiento de las minorías, lo que transforma en lucha permanente la emancipación de los diferentes. Y, por lo mismo, he aquí la argumentación desplegada del racismo. La actitud de la decrépita Europa burguesa ha sido procurar convertir al pueblo gitano en un pueblo sin escritura y consecuentemente, sin historia. Y por ello, en un proceso sucesivo de pormenorizados azotes, en un pueblo sin civilización sin posibilidades de desarrollo. ¡Y sin país! La condena irredenta al nomadismo se ha querido solventar con la hipócrita puesta en marcha de los denominados «planes de integración». Como fácilmente puede comprobarse, se trata de toda una falsa construcción de la mentira que históricamente se actualiza (Villar Ribot, 2013).

Como Césaire con la «negritud», la obra de Heredia Maya retoma como locus de enunciación la «gitanidad». Distinguiéndose de los andalucistas contemporáneos, esto le dio una visión anti-eurocéntrica, descolonial cesáiriana al andalucismo de Heredia Maya. Su mirada desde la experiencia vivida de un gitano andaluz, le permitía entrar en relación horizontal con los sujetos inferiorizados racialmente en el mundo moderno y tener una mirada crítica de la modernidad occidental. En este sentido, la crítica de Heredia Maya daba un paso más allá al paradigma de la izquierda andaluza. Ya no es solamente la crítica al capitalismo, el imperialismo y el colonialismo sino ver que estos sistemas de dominación forman parte integral del proyecto civilizatorio de muerte de la modernidad occidental. Aquí compartía con Blas Infante la crítica a Castilla y a esa Europa «bárbara» del norte.

Pero, además, José Heredia Maya era un andalucista comprometido que también recoge la tradición de la lucha por una Andalucía Libre. En la publicación de sus Obras completas, se incluye además una colabora-

ción de José Heredia Maya con el cantaor, también andalucista, Antonio Cuevas *Piki*. Se trata de un Homenaje a Blas Infante, en el cual el cantaor gitano flamenco canta los versos compuestos por José Heredia Maya. Entre ellos encontramos sus *Siguiriyas del llanto*:

> A Blas Infante lo matan
> por Andalucía,
> los asesinos cobardes, con miedo
> de la luz del día.
>
> ¡Ábrase la tierra,
> que no quiero vivir,
> que pa no se siempre grito libre,
> mordiendo quiero morir!
> (Maya, 2013: 247)

Pero aún con toda su admiración por Blas Infante, el andalucismo de Heredia Maya iba más allá del andalucismo del fundador del andalucismo. Heredia Maya al ser un crítico del integracionismo del estado, ve un proyecto descolonial de liberación andaluz que transcienda el dilema «exclusión» vs. «inclusión». La solución pasa por un proyecto de liberación andaluz pluriversal. En el poema *Penar Ocono* vemos que dice lo siguiente:

> Aunque sea reciente mi carné
> yo nací hace milenios:
> cuando despacio al paso de la bestia
> el horizonte se horadaba.
> Cuando la muerte
> era un signo de Dios omnipotente
> y no un signo de Dios exterminando
> (es posible que no existiera Dios
> todavía en la mente de los hombres).
> Cuando los niños
> jugaban con la luna
> y todos con la misma se acostaban.
> Cuando decir yo espiga
> o Federico era lo mismo.
> Cuando el mar y su canto era la miel
> de todo oído y paladar bien hechos.
> Cuando Ulises y Sancho no existían.
> Cuando la Tierra era una estrella
> y no un soporte
> de mendigos de muertos
> de famélicas madres de animales terribles
> y no un soporte digo
> de negros de amarillos y de blancos

y dentro de los blancos
moros indios y gitanos entre otros.
Cuando las cosas eran más de Dios
y más de todos.
Cuando nací ya hace milenios
aunque sea reciente mi carné
todo era mucho más hermoso
pero aquello duró
lo que un relámpago
o tal vez menos

Penar Ocono, fragmentos de José Heredia Maya (Heredia Maya, 2013: 49-50).

En este poema representa una crítica radical al mundo moderno occidental. Aquí nos remite al mundo pre-moderno «cuando la tierra era una estrella y no un soporte de mendigos muertos» en contraste con la civilización moderna occidental donde el mundo es un soporte de jerarquías raciales. Me parece imprescindible, destacar el legado del pensamiento de José Heredia Maya, que hoy recogen los jóvenes intelectuales del pensamiento gitano descolonial del colectivo Kale Amengüe representado por los pensadores gitanos andaluces Helios Fernández Garcés (2016) y Cayetano Fernández (2020) y por las activistas gitanas andaluzas del anti-racismo y feminismo andaluz Pastora Filigrana (2020) y Sandra Heredia.

(In)conclusión

La articulación entre todas estas tendencias del andalucismo político herederos y herederas de Blas Infante, tiene el potencial de construir un proyecto de liberación descolonizadora de Andalucía. La política siempre consiste en identificar al enemigo principal y buscar aliados frente a ese enemigo. El enemigo principal es el capitalismo racial y, en el caso particular que estamos tratando, el aparato que lo representa, lo produce y lo reproduce es el estado imperialista español y sus élites políticas/económicas capitalistas blancas españolistas. Frente a ese enemigo principal, el diálogo y alianza entre racializados y naciones sin soberanía, alrededor de la opresión nacional/colonial, es algo estratégico que permite un espacio de unidad dentro de las diferencias y permite un proyecto descolonial donde no solamente se apoyen mutuamente en las luchas contra el racismo institucional del Estado español y contra el racismo al interior de sus propias naciones sin soberanía, sino que se apoyen mutuamente en un movimiento de liberación nacional contra el Estado imperialista español. Esta alianza no se va a lograr haciendo cruzadas morales «cristianocéntricas». La política de la cristiandad es el «andar predicando» que nos mantiene

impecables, en términos morales, pero que no cambia el mundo porque hace moral pero no hace política. Esta moral, en su híper-radicalidad, está tan reconciliada con el status quo y el orden existente como la derecha porque se dedica a moralizar, pero nunca se «embarra las manos» con la política y, por tanto, nunca transforma el mundo.

La política descolonial consiste en el «andar preguntando» que define un enemigo principal y busca alianzas con todos los amigos frente a ese enemigo estableciendo un diálogo crítico horizontal entre las izquierdas de las naciones sin soberanía y los sujetos racializados dentro de dichas naciones para trabajar juntos frente a ese enemigo común en un proyecto por descolonizar Europa. Se trata del bloque histórico de los oprimidos, en este caso, los oprimidos y oprimidas andaluces. Los insultos moralistas entre oprimidos no construye, sino que destruye. No es posible construir nada desde ahí. Si se reproducen prejuicios raciales de parte de trabajadores explotados contra otros sujetos aún más explotados, dividimos el movimiento haciéndole el juego al imperialismo español. De la misma forma que si los racializados se entregan a una crítica sectaria sin construir alianzas políticas, tampoco se van a producir las sinergias ni la política descolonial necesaria y deseada. Si tratamos a nuestros potenciales aliados con el mismo odio y los mismos métodos con que tratamos a nuestros enemigos, habrá moral pero lo que nunca habrá será ni pensamiento descolonizador, ni política descolonial.

Para no repetir España habría que descolonizar el proyecto de estado que proponen los proyectos soberanistas de las naciones sin soberanía. Hay que descolonizar la forma de República que todos reivindican entendido como equivalente a «estado-nación» (un estado = una nación). La ficción del estado-nación es algo muy problemático que reproducen en distinta medida todos los nacionalismos periféricos. El estado-nación es una institución excluyente de todos los que no forman parte de la identidad nacional normativa. Habría que usar aquí el concepto de «plurinacional», no entendido como multiculturalismo liberal sino en el sentido en que lo entienden los pueblos indígenas en América Latina donde el punto de partida es la soberanía de los pueblos en todos los aspectos de su vida simbólica y material. Esa diversidad étnica y nacional tiene que ser reconocido no solamente dentro del estado español sino también dentro de la futura República catalana, vasca, andaluza, gallega, etc. Por ejemplo, hay muchas catalanidades. Hay catalanes paquistaníes, gitanos, marroquíes, valencianos, norteños, Pirineos, andaluces, gallegos, etc. La catalanidad es diversa y plurinacional. Esto tiene que reflejarse en derecho al pluri-lingüismo, en espacios de autonomía comunitaria, en multiculturalismo crítico, es decir, en una forma de estado plurinacional. De lo contrario haces otra España en pequeño donde excluyes a todos los que no entran en la defi-

nición normativa homogeneizante de «nación» y les haces a otros lo que España te hizo a ti. El andalucismo también debe ser plural y diverso a nivel interno, ya que existen andaluces de orígenes gitanos, musulmanes, blancos, migrantes africanos, etc. Un proyecto de liberación descolonial andaluz, al igual que el catalán, vasco o gallego, tiene que dar cuenta de los diversos andalucismos.

Por lo tanto, el debate no es si deben o no tener Estado las naciones sin soberanía, sino qué tipo de Estado (independiente, federado, democracia liberal, democracia directa, y qué forma de República). Para descolonizar el concepto de República habría que hablar de una República Anti-Sistémica Transmoderna (ecológica, feminista, pluri-lingüística, post-capitalista, plurinacional, con democracia directa donde co-exista la democracia participativa con la representativa, y que transcienda los límites de la modernidad occidental).

Construir un horizonte de pensamiento descolonial andaluz nos permite abrir un nuevo diálogo entre los sujetos migrantes procedentes de la Historia colonial española (migrantes de las antiguas colonias americanas o norteafricanas), los sujetos racializados de la Historia colonial interna (población afroandaluza, gitanos, musulmanes) y los movimientos sociales y populares andalucistas que se enfrentan al carácter imperialista y centralista del Estado español. Este diálogo descolonial andaluz tiene muchas claves que proponer para que podamos afrontar la necesaria descolonización de Europa, su descolonización epistémica, produciendo nueva teoría crítica descolonial desde este nuevo diálogo de los sujetos colonizados y racializados, pero también la necesaria descolonización política de Europa, desde las propuestas de las naciones sin soberanía, desde las luchas de los migrantes y los sujetos racializados. Todos ellos y ellas son igual de necesarios y necesarias para construir esa otra Europa descolonial.

Bibliografía

Barrios Aguilera, Manuel: *Granada morisca, la convivencia negada: historia y textos*. Granada: Comares, 2002.

Cabrillana, Nicolás: *Almería morisca.* Universidad de Granada, 1989.

Fernández, Cayetano: «El racismo es un producto histórico de la modernidad europea» El salto, 25/03/2020. https://alicenews.ces.uc.pt/index.php?lang=1&id=28727.

Filigrana, Pastora: El pueblo gitano contra el Sistema-Mundo: Reflexiones de una activista para el debate. Madrid: Akal, 2020.

Filigrana, Pastora: «Descolonizar y despatriarcalizar Andalucía. Una mirada feminista gitana-andaluza», en Ochoa Muñoz, Karina: *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Madrid: Akal, 2019, p. 265-288.

Garcés, Helios Fernández: «El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial». *Tabula Rasa*, (25), p. 225-251.

García Fernández, Javier: *Tierra y Libertad: Cuestión agraria, movimiento jornalero y democratización del mundo rural en Andalucía.* Barcelona: Icaría, 2017.

García Fernández, Javier: y Moreno Colmenero, Francisco: «Colonialidad y cuestión agraria en nuestra Andalucía» en Uharte Pozas, Luis Miguel y Vazquez Puente, Unai: *Irabazitako hamarkada Latinoamerikan. Herri borrokei begirada analitikoa-La década ganada en AmEérica latina una mirada analítica a las luchas populares en America Latina*. Bilbao: Editorial de Universidad del País Vasco, 2014.

García Fernández, Javier: *Descolonizar Europa: Ensayos para pensar históricamente desde el Sur*. Madrid: Brumaria, 2019.

García Fernández, Javier. «Latifundio, capitalismo y colonialidad interna estructural (siglo XIII-XVII): Estrategias teóricas para pensar históricamente el latifundio andaluz.» *Tabula Rasa* 25 (2016), p. 283-313.

González Alcantud, José Antonio: *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos, 2002.

González Ferrin, Emilio: *Historia General de Al-Ándalus.* Córdoba: Almuzara, 2006.

Grosfoguel, Ramón: «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos» Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer (IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB, Barcelona), p. 97-108.

Grosfoguel, Ramón: «What is racism?» Journal of World-Systems Research, Vol. 22 (1), p. 9-15.

Grosfoguel, Ramón: «Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality». Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso Hispanic World, Vol. 1, No. 1, p. 1-55.

Grosfoguel, Ramón: «El concepto de ´racismo´ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?» Revista Tabula Rasa, No. 16 (enero-junio), p. 79-102.

Infante, Blas. *Andalucía: teoría y fundamento político*. Córdoba: Almuzara, 2008.

Infante, Blas: *El Ideal andaluz*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, presidencia de la Junta de Andalucía, 2018. (Prólogo de José María Lacomba y estudio preliminar de Francisco Garrido).

Maya, José Heredia: *Obra poética completa:(poesía y teatro)*. Universidad de Granada, 2013.

Pérez Flores, Larisa: *Islas, cuerpos y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento.* (Tesis doctoral), Universidad de La Laguna, 2017.

Pezzi, Elena: *Los moriscos que no se fueron*. Editorial Cajal, 1991.

Salvador Galindo, Néstor: «El papel de los movimientos sociales y sindicales en la democratización del mundo rural andaluz desde la transición». Tesis doctoral depositada en el repositorio de tesis doctorales de la Universidad de Granda: https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/54751/57195.pdf?sequence=4.

Sánchez Gordillo, Juan Manuel: *La Utopía se conquista*. Madrid: Létrame, 2017.

Serrato Lanuza, Miguel Ángel: «La invención del canario el primer sujeto moderno de la colonialidad.» (Tesis de Maestrado), Universidad Javeriana de Bogotá, 2017.

Soria Mesa, Enrique: *La realidad tras el espejo: ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*. Ediciones Universidad de Valladolid, 2016.

Soria Mesa, Enrique: *Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII).* Estudios Moriscos, Universidad de Zaragoza, Universidad de Valencia y Universidad de Granada, 2013.

Trillo San José, Carmen: *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*. Universidad de Granada, 1994.

Villar Ribot, Fidel: «Vardá e Manú» (Prólogo) En Maya, José Heredia: *Obra poética completa:(poesía y teatro)*. Universidad de Granada, 2013.

DESCOLONIZAR EUROPA: DIALÉCTICA DE LA COLONIALIDAD Y GENEALOGÍAS ANTI-COLONIALES PARA PENSAR EL SUR DE EUROPA

Javier García Fernández
Universidad de Granada

I. Descolonizar Europa: consideraciones previas

En este ensayo trato de rearmar las estrategias teóricas propias de una labor intelectual que pretende provincializar Europa, o lo que es lo mismo, descolonizar Europa. Nuestra lucha por la descolonización de Andalucía y por una Europa más allá de los legados del colonialismo, del racismo y del capitalismo nos interpelan a convocar otra Historia. Cualquier Historia producida con una conciencia emancipadora ha de tener como primer objetivo narrar la Historia colonial de Europa, tanto en el mundo, como los procesos de colonialismo interno dentro de Europa (García Fernández, 2014; 2016; 2020). La Profesora María Paula nos interpela en este sentido a una re-colocación epistémica, *que implica el rescate de nuestro papel en cuanto sujetos de la Historia, circunscritos a nuestro lugar y determinados por nuestras experiencias y realidades* (Meneses, 2014: 35). En otro trabajo María Paula señala que:

> Las formas de saber de matriz colonial, gestadas en los países coloniales, bajo lógicas coloniales continua produciendo alteridades excluyentes. Muchos de los trabajos realizados por las ciencias sociales y humanidades han tenido como objetivo producir conocimientos que justificasen la posición de superioridad civilizadora. [...] La relación colonial ha producido mentes dominadas por lógicas externas, obligadas a adaptar y a copiar lógicas de formas de pensar exógenas. Descolonizar implica abrir el espacio a otros saberes secuestrados, condición para ampliar el rescate de la Historia, democratizándola, a partir de la recuperación histórica y geográfica del territorio (Meneses, 2016: 27).

Para nosotros desde Andalucía estas reflexiones comportan una matriz compartida de inquietud hacia saberes que son conformados desde lógicas

de subordinación política, cultural y filosófica (García Fernández, 2021; 2019). El colonialismo histórico comenzó su tarea de reinventar la Historia de los colonizados, mientras las últimas armas aún estaban calientes. La batalla de la Historia fue siempre la prolongación en el terreno de las ideas de la última batalla militar. Quizás la personas que con más sutileza haya comprendido la relación entre colonialismo e imaginación colonial histórica, haya sido Franz Fanon cuanto señalaba:

> El colono hace la Historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación, de esa metrópoli. La Historia que escribe no es, pues, la Historia del país al que despoja, sino la Historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea. La inmovilidad a que está condenado el colonizado decide poner término a la Historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descoloniación (Fanon, 1963: 45).

Pero como bien se ha señalado en tanto sitios, el colonialismo no fue sólo un régimen de administración, ni un periodo histórico. Nos interesa el concepto de colonialidad que entiende las relaciones sociales, económicas y políticas fundadas por el colonialismo como normas, estructuras y procesos constitutivos de la modernidad colonial desde el siglo XVI. E Nelson Maldonado-Torres en su trabajo del año 2007 *Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, nos desarrolla lo siguiente:

> Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado Torres, 2007: 131).

Pero volviendo al desarrollo teórico de la llamada escuela de decolonialidad latinoamericana, nos interesa, más que la institucionalidad colonial o los procesos de descolonización administrativa, la condición

ontológica y epistémica que generó el colonialismo histórico y que hoy aún pervive. Esta condición ontológica y epistémica es la que recogen las epistemologías del sur en su crítica anti-colonial. En palabras de Boaventura de Sousa Santos:

> El término «descolonización» no solo tiene que ver con la independencia política, sino que más bien se refiere a un amplio proceso histórico de recuperación ontológica; en otras palabras, al reconocimiento de los conocimientos y la reconstrucción de la humanidad. Como es evidente, incluye el derecho inalienable de un pueblo a su propia histórica y a tomar decisiones basándose en su propia realidad y su propia experiencia (Sousa Santos, 2019: 16).

II. Descolonización, colonialismo interno y luchas anti-coloniales: Hacia una genealogía desde el Sur de Europa

El objetivo de este ensayo es tratar de armar una estrategia teórica para pensar y construir la tradición de epistemologías para una historia del sur anti-imperial, concretamente en el seno de los esfuerzos intelectuales que se dan para descolonizar Europa. Quizás la primera persona que trataría de teorizar esta tradición del anti-colonialismo europeo sería Marcel Merlé con su obra *El anticolonialismo europeo: Desde las Casas a Marx* (1972) en la cual reúne toda una serie de teóricos, filósofos y pensadores europeos críticos con el colonialismo que Europa desarrollaría en el resto del mundo. En su obra recoge posiciones críticas con el colonialismo tanto de teólogos del siglo xvi que se dan lugar en la controversia de Valladolid de 1554, así como las críticas del liberalismo europeo con el colonialismo y de los primeros teóricos de la democracia hasta acabar con la crítica del colonialismo desarrollada por los primeros ideólogos del socialismo, para acabar con los postulados anti-colonialistas de la obra de Karl Marx. Pero en esta obra, así como en los pensadores que se recogen, no existe una crítica epistémica de la idea de Europa, no se comprende históricamente a Europa como parte del mundo, sino como centro. Así mismo, estos autores no prestan, en ningún momento atención al colonialismo interno ni a los procesos de conquista y subordinación política existentes dentro del continente.

A continuación pasaremos a definir cuáles son los antecedentes teóricos e intelectuales del anti-colonialismo en Europa, o dicho de otro modo, los pensadores y corrientes intelectuales que anticipan un pensamiento descolonizar en el seno de la Historia contemporánea de Europa. En primer lugar, el pensador que, de alguna manera, de forma más temprana anticipa el antagonismo norte-sur existente en el seno de los Estados europeos será el marxista sardo Antonio Gramsci. Como señala Raúl Zibechi en un artículo publicado en La Jornada:

> El concepto de subalternidad, fundante de toda una corriente teórica anti-colonial (aunque se denominan de formas algo más sofisticadas), no habría sido formulado por Gramsci si no hubiera nacido en una isla colonizada durante siglos por potencias extranjeras, que la convirtieron en colonia de explotación. […] En 1906, cuando Gramsci tenía 15 años, Cerdeña fue sacudida por luchas obreras y revueltas campesinas, que se erguían sobre los fuertes desequilibrios Norte-Sur, la represión implacable del Estado italiano y un amplio movimiento sardista que el joven llevó en su maleta y en su corazón cuando emigró al Turín proletario. Pudo comprender la Rusia soviética y campesina por su experiencia en Cerdeña, incluyendo el papel de los intelectuales en el proceso de emancipación (Zibechi, 2019).

Efectivamente, en su breve trabajo *La cuestión meridional*, Antonio Gramsci explicita las diferencias de la economía industrial propias del desigual desarrollo interno en Europa, producidas por el desordenado proceso de integración conocido como la unificación italiana. Fruto de ese desigual desarrollo industrial, Antonio Gramsci analiza las expresiones del movimiento obrero turinés y las organizaciones del movimiento obrero socialista y comunista, frente a la situación del campesinado meridional italiano anclado en posiciones conservadoras debido a lo que Gramsci llama el atraso rural y *cuestión vaticana*. En la línea de lo expuesto por Gramsci, otro marxista, Nicos Poulantzas publica en los años setenta una obra clave para comprender los procesos históricos de finales del siglo xx europeo, que será *Las crisis de las Dictaduras. Portugal, Grecia, España*. En esta obra Poulantzas trata de lanzar un análisis del final de los fascismos en estos países del sur de Europa en relación con la situación de las burguesías nacionales de cada país. La propuesta del autor es que la inexistencia de una burguesía financiera en dichos países hizo más complicada la transición a las formas de democracia parlamentaria del norte de Europa, lo que explicaría los distintos ritmos de atraso respecto al final del fascismo en los países del norte de Europa. La lectura de historia económica realizada por Poulantzas da cuenta de un desarrollo desigual para el sur de Europa que condiciona profundamente también, los ritmos de transición política. Su obra nos da cuenta de una lectura propia para el sur de Europa como sujeto histórico, como formación social y económica, configurada históricamente. También en los años setenta el escritor y poeta occitano Robert Lafont lanza *Descolonizar Francia y La revolución regionalista*. Sus obras serán claves para incorporar el concepto de colonialismo interior o colonialismo interno. Robert Lafont como escritor y poeta, comparte los mismos debates anti-coloniales (en el ámbito del mundo colonial francés) que Aimé Césaire y Franz Fanon están llevando a cabo, sobre todo este último a través de la recepción en Francia de la obra de Fanon, introdu-

cida por Jean Paul Sartre. Lafont hace un recorrido histórico interno del Estado francés para explicar las lógicas del centralismo estatal y la política francesa de aculturación, anulación y exterminio de las diferentes culturas de las regiones de Francia. Sus obras y su pensamiento serán clave para el desarrollo del trabajo de Rodolfo Stavehagen en cuanto a la dimensión étnica (Stavenhagen, 1984) de la dominación en el colonialismo interno y en la formulación que hará de dicho concepto más tarde junto a Pablo González Casanova.

Hasta el momento, únicamente nos referimos a reflexiones o trabajos tangenciales de pensadores marxistas europeos que contemplan de alguna forma el desarrollo desigual de Europa y una cierta lógica norte-sur para explicar el desarrollo del capitalismo en Europa y explicar así mejor las posibilidades del cambio político revolucionario en el contexto europeo. El momento en que la reflexión anti-colonial y los movimientos políticos europeos toman forma será con la firma de la *Carta de Brest* en 1974 y posteriormente en 1976, en la que las organizaciones de izquierda nacionalista de las llamadas naciones sin Estado de Europa declaran el carácter anti-colonial y anti-imperialista de las luchas por la liberación nacional de las regiones y naciones de Europa. La Unión del Pueblo Gallego, la Unión Democrática Bretona, Sinn Fein irlandés e IRA, oficial, País de Gales Rojo, el Partido Socialista del Pueblo Vasco, el Partido Socialista de Liberación Nacional de los Países Catalanes (Provisional) y la organización Izquierda Catalana de los Trabajadores firman la carta de Brest en la que declaran que el despliegue del imperialismo de las potencias coloniales ha causado consecuencias coloniales a los pueblos y naciones oprimidas en el contexto interno de Europa. En segundo lugar, declaran que la lucha de las clases populares de las naciones oprimidas de Europa contra los Estados, reúne los elementos de una lucha anti-imperialista. Y en tercer lugar, y es el objetivo más importante de la declaración, que las luchas de liberación nacional de los pueblo y naciones oprimidas de Europa ha de llevarse a cabo a través de la constitución de un partido nacionalista, de una estrategia de acción de masas e inevitablemente, de la acción armada de una organización clandestina. Esta declaración no buscaba otra cosa que la legitimación mutua y reciproca de los firmantes ante la estrategia de la lucha armada, tan contestada y criticada por las izquierdas estatales en cada uno de los países. Además de esto, la gran aportación de dicha declaración será la de constituir el concepto de naciones sin Estado para hacer referencia a las regiones culturales, minorías nacionales y comunidades históricas que permanecían en el interior de los Estados europeos y cuya reivindicación estratégica era la construcción de estructuras propias de Estado.

El final de la década de los ochenta y la caída del muro de Berlín iban a transformar radicalmente, como en todo el contexto internacional, los escenarios intelectuales e ideológicos de las izquierdas en Europa. El declive del marxismo en la Europa occidental, la crisis de los Estados y de los nacionalismos de izquierda va a llevar a que la siguiente gran reivindicación que se de en la Europa crítica con las políticas imperialistas de las potencias europeas vaya a darse ya en diálogo con los nuevos movimientos transformadores emergentes a nivel global. Se trata del llamado movimiento anti-globalización y la irrupción del Foro Social Mundial. Para explicar la importancia que tuvo en las izquierdas europeas las transformaciones globales que se dieron en el llamado movimiento anti-globalización, analizaremos cómo Boaventura de Sousa Santos define dicho movimiento desde el concepto de globalización contra-hegemónica:

> La globalización contrahegemónica, como yo la entiendo, es un vasto conjunto de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra los resultados económicos, sociales y políticos de la globalización hegemónica. La globalización contrahegemónica desafía las concepciones del desarrollo mundial que están detrás de la hegemónica y, a su vez, propone concepciones alternativas. La globalización contrahegemónica presta una atención primordial a las luchas contra la exclusión social. Puesto que la exclusión social es siempre el producto de relaciones de poder desiguales, la globalización contrahegemónica está animada por un *logos* redistributivo, en su sentido más general, que implica la redistribución de los recursos simbólicos, culturales, políticos, sociales y materiales. En este sentido, la redistribución se apoya a un tiempo en los principios de igualdad y de reconocimiento de la diferencia. En esa lucha están en juego intercambios y relaciones de autoridad igualitarios, y no tanto relaciones de poder en sí. Debido a que las relaciones de poder y los intercambios desiguales se cristalizan en el derecho y la política, la globalización contrahegemónica se muestra a través de una variedad de luchas políticas y jurídicas que están guiadas por la idea de que las estructuras y prácticas políticas y jurídicas hegemónicas pueden ser confrontadas mediante principios alternativos del derecho y la política (Sousa Santos y Rodríguez Garavito, 2007: 31).

Para entender el impacto del movimiento alter-globalización deberíamos también hacer referencia a tres importantes acontecimientos de la izquierda global en el tránsito de siglo. Se trata de, en primer lugar, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el año 1999, la contra-cumbre celebrada en Seattle el año 1999 y la contra-cumbre de Génova en el año 2001. Según Boaventura de Sousa Santos:

> El año de 1994 es un importante momento en esta construcción, precisamente porque apunta a uno de los instrumentos de la globalización neoliberal, el Acuerdo Norteamericano de Libre Comercio, y porque su

> objetivo es articular diferentes escalas de lucha, desde la local y la nacional hasta la global, desde las montañas de Chiapas, pasando por Ciudad de México, hasta el mundo solidario, recurriendo a nuevas estrategias políticas y discursivas, y a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación disponibles. En noviembre de 1999, los manifestantes de Seattle consiguieron paralizar la reunión ministerial de la Organización Internacional del Comercio [OIC] y más tarde, otras muchas reuniones del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la OIC y el G-8 se vieron afectadas por las manifestaciones de protesta de las organizaciones no gubernamentales y de los movimientos sociales decididos a denunciar la hipocresía y la destructividad del nuevo *desorden* mundial (Sousa Santos y Rodríguez Garavito, 2007: 31).

Además del zapatismo, la siguiente irrupción que altera las coordenadas de la izquierda en Europa será el desarrollo de uno de los procesos más importantes de las izquierdas internacionales del siglo XXI, nos referimos al llamado Foro Social de Porto Alegre, también conocido como Foro Social Mundial. La primera edición del Foro Social Mundial, fue organizada por ATTAC (Asociación para las Tasas y la Transacciones internacionales y por la Acción Ciudadana) y el PT (Partido de los Trabajadores) de Brasil en Porto Alegre, ciudad gobernada por dicho partido. Las reuniones se han ido sucediendo casi de forma anual en ciudades como Bombay, Caracas, Nairobi o Túnez. Quizás una de las aportaciones más fuertes del FSM que también comparte con el zapatismo, haya sido reordenar la brújula de la referencialidad intelectual de las izquierdas del mundo. Tras Chiapas y el FSM, las nuevas referencias, ideas, corrientes intelectuales y debates ya no estaban (solo) anclados a la experiencia política de Europa, sino que el Sur emerge también no solo políticamente sino, y sobre todo, epistemológicamente. Esta reorientación de las coordenadas epistémicas de las izquierdas del mundo es anticipada por el Boaventura de Sousa Santos ya en el año 1998 con la publicación de su obra *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, cuando teoriza la necesidad de poner en énfasis en la construcción de coaliciones transnacionales por un lado, y por otro, como aprender del Sur del Sur, cuando señala:

> Con el fin de construir nuevas constelaciones emancipadoras en un periodo de transición paradigmática, es imperativo aprender de las tradiciones suprimidas, marginalizadas, que en la mayoría de los casos son las tradiciones de los pueblos suprimidos y marginalizados. Para usar una metáfora de la jerarquía del sistema mundial, se puede decir que debemos aprender del Sur (Sousa Santos, 1998: 172).

Recordemos que este libro se publica en 1998, tres años antes de la primera convocatoria del Foro Social Mundial de Porto Alegre. Recorde-

mos que el primer libro titulado *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social,* será del año 2009*,* y que la publicación *Epistemologías del sur: Perspectivas*, que publica junto a la Profesora María Paula Meneses será en el año 2014. Pero el Profesor Boaventura ya había estado una década antes anticipando y sabiendo leer la profunda transformación de las coordenadas epistémicas de las izquierdas del mundo y las culturas de la emancipación. A partir de este momento, ninguna teoría social emancipadora podría ser sin el Sur.

¿Qué significa descolonizar Europa? Dialéctica de la colonialidad y epistemologías para una Historia desde el sur de Europa

Partimos de la definición de Sousa Santos de las epistemologías del Sur como formulación que fundamenta la necesidad de articular unas epistemologías que narren, dialoguen y transiten las experiencias de toda una serie de pueblos, naciones y sociedades atravesadas por distintas opresiones y procesos de dominación, que articuladamente conforman la posición política del sur global, o *sur anti-imperial* (Sousa Santos, 2010). Señala el Profesor Sousa Santos:

> Las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad –económicos, políticos y culturales– que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas. En este sentido, son un conjunto de epistemologías, no una sola, que parte de esta premisa, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur antiimperial es la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado es también el Sur que existe en el norte, lo que antes llamábamos el tercer mundo interior o cuarto mundo: los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica también existe un norte global en el Sur; son las élites locales que se benefician del capitalismo global. Por eso hablamos de un Sur antiimperial es importante que observemos la perspectiva de las epistemologías del Sur desde este punto de partida(Sousa Santos, 2010: 17).

Otra aportación fundamental para mí sería la cuestión de la pluralidad de las memorias, la pluralidad de las historias. Comprender cómo todo

el relato construido como historia universal es tan solo una e*xperiencia local*, una experiencia regional universalizada, construida como universal. Por tanto, reivindicamos que toda historia o experiencia local también es historia mundial. Y decimos historia mundial para incluir aquello que entendemos como *mundo* desarticulando aquello que se ha construido como universal. Por tanto, y parafraseando a Sousa Santos en su reflexión crítica sobre *La globalización del derecho: nuevos caminos de la regulación y la emancipación* y aplicando la reflexión al terreno histórico, diremos:

1. El campo de las historias en las sociedades contemporáneas y en el sistema mundial como un todo, es un pasaje mucho más rico que el asumido por el Estado moderno liberal.
2. Que ese campo de historias es una constelación de visibilidades e invisibilidades que operan en espacios y tiempos locales, comarcales, regionales, nacionales, continentales y mundiales.
3. Si se concibe de esta forma, la historia tiene tanto un potencial regulatorio o incluso represivo, como un potencial emancipatorio. La forma en que el potencial emancipatorio de la historia evoluciona, ya sea hacia la regulación o hacia la emancipación no tiene únicamente que ver con criterios científico-técnicos, de objetividad o de cientificidad sino con la movilización política y las fuerzas sociales en disputa dispuestas a ocupar y a disputar el campo de las representaciones históricas como campo de batalla.

En este sentido y siguiendo la reflexión de Boaventura respecto al derecho, parafraseándolo desde el estudio histórico, diremos también que la democratización de la Historia consiste en la transformación de las relaciones de poder en relaciones de autoridad y capacidad de enunciación compartida. Como señala Sousa Santos:

> En mi opinión, es imperativo ampliar la experiencia histórica de Occidente, concretamente dando voz a tradiciones y experiencias occidentales que fueron olvidadas o marginadas porque no se ajustaban a los objetivos imperialistas y orientalistas predominantes después de la convergencia de la modernidad y el capitalismo. Tomo esas experiencias y tradiciones no por interés histórico. El objetivo es intervenir en el presente como si tuviera otros pasados más allá del que lo convirtió en lo que es hoy. Si pudo ser diferente, puede ser diferente. Lo que me interesa es demostrar que muchos de los problemas los que hoy se enfrenta el mondo son consecuencia no solo del desperdicio de la experiencia que Occidente ha impuesto por la fuerza, sino también del desperdicio de la experiencia que se impuso así mismo para sostener lo que impondría a los demás (Sousa Santos, 2017: 140).

En su génesis histórica, esta modernidad occidental nacida en Europa surge de las guerras por las que el feudalismo de conquista absorbe los territorios de la Europa no feudal. Por tanto, en la propia génesis de esta modernidad, existen lógicas de violencias y despojo originario. Ante la expansión de la modernidad, la lógica de regulación y emancipación desplaza a esta lógica de violencia y despojo, conformando un espacio interno de regulación y emancipación fundamentalmente en el corazón de la Europa noroccidental. Las lógicas de la dialéctica violencia/despojo se trasladarían a las zonas periféricas y conquistadas más allá de esta primera Europa. Nuestra reflexión también parte del trabajo del historiador Dipesh Chakrabarty, cuando señala:

> El predominio de «Europa» como sujeto de todas las historias es parte de una condición teórica mucho más profunda bajo la cual se produce saber histórico. […] las ciencias sociales han creado teorías que abarcan a la humanidad en su integridad. Como es bien sabido, sus postulados se han producido en una ignorancia relativa y, en ocasiones, absoluta, de la mayor parte del género humano. [...]¿Qué es lo que permitió a los modernos sabios europeos desarrollar tal clarividencia respecto de sociedades de las que eran empíricamente ignorantes? ¿Por qué no podemos nosotros, de nuevo, devolver la mirada? (Chakrabarty, 2008: 59).

O como bien dice Chakrabarty en otra parte de la misma obra: *El proyecto de provincialización de Europa remite a una Historia que aún no existe.* Nosotros, los pueblos oprimidos en Europa, también somos esa Historia que aún no existe. Esta propuesta para descolonizar Europa parte de la siguiente premisa: *Al ser el colonialismo una cocreación, descolonizar implica la descolonización tanto del conocimiento (del) colonizado como del conocimiento (del) colonizador*.

En este sentido, creo que las claves para comprender el papel de Andalucía en una nueva comprensión histórica del mundo, una comprensión no eurocéntrica, que piense el papel de Andalucía en la Historia mundial más allá del legado hispanocéntrico y eurocéntrico debemos construirlas en torno a la nueva historia mundial crítica planteada por el filósofo Enrique Dussel (2007), así como en la mirada histórica que el autor plantea en torno a la importancia del año 1492 (Dussel, 1994) en la formación del sistema mundo moderno colonial en relación a las dos fronteras del 1492, la frontera americana y la frontera andaluza. O lo que es lo mismo, como el 1492 andaluz inaugura una fase de historia mundial que cierra las conquistas del sur de la península y que hace mundial ese patrón de poder colonial a través de la apertura de lo que podemos llamar el atlántico andalusí. Normalmente en la historiografía hegemónica se ha estudiado el sur de Europa como una serie de territorios que compartían en lo fundamental

las características históricas, sociales y económicas del sur de Europa, sin comprender el carácter colonial de las guerras cruzadas y de las guerra de conquista que se dan como expansión del feudalismo entre los siglos XI y XIII. La mal llamada reconquista y las guerras de conquista de Al-Ándalus al ser consideradas como una fase de expansión colonial previa a la expansión colonial hacia África y América, en torno a la misma fecha de 1492, nos permite comprender la importancia de la conquista de Andalucía en la formación del patrón de poder colonial y en la conformación de sistema mundo moderno colonial a partir del siglo XVI.

El colonialismo, especialmente las prácticas coloniales que se despliegan a partir de la gran bifurcación en el siglo XVI, cambiaron el mundo para siempre. Los horizontes de la descolonización, es decir, la búsqueda de sociedades poscoloniales ya no encuentran su extraño espejo en las memorias precoloniales, sino en una nueva transfiguración emancipatoria del fin de las opresiones en los contextos que nos son contemporáneos. Andalucía, pero también el sur de Europa, hemos sido estructuralmente producto y productores de colonialidad, racismo e imperialismo. Por nuestra condición de territorio colonilizado, subordinado políticamente, inferiorizado culturalmente y económicamente dependiente, hemos sido un producto de las relaciones coloniales con el Estado español y con el norte de Europa. Pero al estar situados por encima de la línea geográfica que ha dividido el mundo en norte *y* sur (la línea que señaló el Presidente Surkano como una línea que arranca del Estrecho de Gibraltar y sigue a través del Mediterráneo, el Canal de Suez, El Mar Rojo, el Océano Índico, el Mar Meridional de China y el Mar de Japón) nuestros territorios del sur de Europa han sido también productores de racismo hacia América Latina y África, como territorios de frontera. Hemos sido también productores, parte de la maquinaría occidental de producción de las subjetividades imperialistas. Que la mayoría de los y las ciudadanas de Andalucía se consideren subjetiva y objetivamente parte del primer mundo y españoles, así como que desde la inmensa mayoría de territorios del mundo se nos considere españoles y *primermundistas,* ha condicionado también nuestro lugar ontológico en la Historia de la humanidad. Por lo tanto, me quedo con esta afirmación: Las sociedades del sur de Europa, especialmente Andalucía por tener dos fronteras imperiales (la atlántico-americana y la mediterráneo-africana) hemos sido producto y productores de modernidad, colonialismo y capitalismo, víctimas y victimarios de la modernidad occidental. Por lo tanto, esta condición de producto y productores de colonialidad, la llamaremos *dialéctica de la colonialidad*. En este mismo sentido, Aníbal Quijano desarrolla esta misma idea:

> Por otro lado, el proceso de centralización estatal que antecedió en Europa Occidental a la formación de Estados-nación, fue paralelo a la imposición de la dominación colonial que comenzó con América. Es decir, simultáneamente con la formación de los imperios coloniales de esos primeros Estados centrales europeos. El proceso tiene, pues, un doble movimiento histórico. Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados-nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a la de los colonizadores sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores, es decir no eran los mismos territorios de los futuros Estados-nación de los colonizadores (Quijano, 2000: 227-228).

Con esto quiero dar cuenta de la complejidad abigarrada en los territorios como Andalucía, del sur de Europa, que fueron parte del colonialismo externo *de Europa,* pero también parte del colonialismo interno *en Europa*.

En segundo lugar, propongo el concepto de *dialéctica de la colonialidad*, retomando una de las discusiones más fértiles y profusas del pensamiento crítico europeo y occidental. Me refiero a las corrientes de pensamiento dialéctico. Serían Marx y Engels, pero sobre todo Plejanov, los grandes teóricos del materialismo dialéctico, que realizaba el giro material a la filosofía idealista de Hegel. El mismo pensamiento dialéctico que llevó a los teóricos de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer a publicar su gran obra *Dialéctica de la ilustración* en el año 1974 y a Jean Paul Sartre a publicar su obra *Crítica de la razón dialéctica* en el año 1960. También el filósofo francés Michael Foucault, en este caso desde su concepto de *genealogía*, desarrolla algo muy similar a lo que estamos proponiendo bajo la idea de *retorno de la política colonial*:

> Creo que hubo a finales del siglo XVI, una especie de efecto de retorno de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente. No hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas jurídico-política, así como ha transferido modelos europeos a otros continentes, ha tenido a la vez muchos efectos de retorno sobre los mecanismos de poder en Occidente, sobre los aparatos las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos coloniales –sucesivamente adquiridos en Occidente– que le han permitido a Occidente practicar sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno (Foucault, 1996: 89).

En este sentido mi tarea, la labor a la que nos convoco, es a que Europa y el pensamiento crítico de Europa desde sus bordes y sus márgenes

(es decir el Sur de Europa como escenario privilegiado para pensar desde el Sur en Europa) puedan desarrollar un nuevo pensamiento dialéctico, un nuevo diálogo con las experiencias del sur del mundo. Tal como desarrolla María Paula Meneses:

> El empobrecimiento creciente de las ciencias sociales se deriva de esta carencia de ideas, de la erosión de la creatividad y de la ausencia de un debate con otros saberes y experiencias. En este sentido, lo poscolonial debe entenderse como la confluencia de varias perspectivas sobre la hegemonía del conocimiento moderno y de varias formas de concebirla, un idioma crítico que intenta reflexionar sobre los procesos de descolonización en las zonas generadas a partir de la violencia del encuentro colonial. [..]La (re) conquista del poder narrar la historia propia –y, por lo tanto, de construir si propia imagen, su identidad– tiene que pasar por un diálogo crítico sobre las raíces de las representaciones contemporáneas, cuestionando las geografías asociadas a conceptos coloniales (Meneses, 2011: 32-37).

Descolonizar Europa sería, por tanto, provincializar Europa en un sentido dialéctico. Construir y pensar Europa como parte del mundo, situarla como provincia de la nueva cartografía del mundo. No como el centro, ni como la primera provincia de la historia mundial, sino como la última en incorporarse en tanto provincia. Este sería el ejercicio de provincialización en un sentido de exterioridad, en la forma en que Europa pueda ser provincia para dialogar con el resto de provincias del mundo. En esa línea, seguimos la pauta analítica propuesta por María Paula Meneses cuando nos señala: *La lucha por la liberación de África (y de otras regiones del mundo) exige una doble articulación: la provincialización de Europa y la producción de historias alternativas en todo el mundo* (Meneses, 2011: 31). Pero en un sentido dialéctico, habría una segunda provincialización, en este sentido desde la interioridad, es decir, dar cuenta de la diversidad interna, de la pluralidad de experiencias y memorias de los pueblos, naciones y culturas oprimidas dentro de Europa. *Pensar desde el Sur de Europa,* sería por tanto, no solo un sur geográfico, que también, sino como un lugar estratégico para *pensar Europa desde el Sur*.

Bibliografía

Chakrabarty, Dipesh: *Al margen de Europa.* Barcelona, Tusquets, 2008.

Dussel, Enrique: *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del» mito de la modernidad»*. Plural, 1994.

Dussel, Enrique: *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

Foucault, Michel: *Genealogía del racismo*. Altamira, 1996.

Frantz, Fanon: *Los condenados de la tierra.* México: FCE, 1963.

García Fernández Javier: Descolonizar Europa: Ensayos para pensar históricamente desde el sur. Madrid: Editorial Brumaria, Madrid, 2019.

García Fernández Javier y Moreno Colmenero Francisco: «Colonialidad y cuestión agraria en nuestra Andalucía» en Uharte Pozas Luis Miguel y Vazquez Puente Unai: Irabazitako hamarkada Latinoamerikan. Herri borrokei begirada analitikoa. La década ganada en AmEérica latina una mirada analítica a las luchas populares en America Latina. Bilbao: Editorial de Universidad del País Vasco, 2014.

García Fernández Javier: «Descolonización del conocimiento y pensamiento andaluz descolonial». *Anduli Revista andaluza de ciencias sociales,* n. 20, 2021.

García Fernández Javier: «¡Hagamos que la nación exista! Hacia un diálogo crítico entre Franz Fanon y Blas Infante en torno a la liberación nacional y la descolonización cultural», Tabula Rasa, 2020, no. 35.

García Fernández Javier: «Descolonizando a Marx: cuatro tesis para pensar históricamente Andalucía». *Tabula Rasa*, 2018, no 28, p. 197-228.

García Fernández Javier: «Latifundio, capitalismo y colonialidad interna estructural (siglo XIII-XVII)». *Tabula Rasa*, 2016, no 25, p. 283-313.

Maldonado-Torres, Nelson: «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editorires, 2007.

Meneses, María Paula: «Introdução. Porquê este volume?». *Revista Cescontexto. Debates*, núm. 5, 2014. Texto originalmente en portugués, traducción propia.

Meneses, María Paula: «*So revento o passado conheceremos o presente? Alguns dimelas das Descolonizações internas em Moçambique». Revista Cescontexto. Debates*, nº 13, 2016.

Meneses, Maria Paula: Epistemologías del Sur: Diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias. En *VV. AA. Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer , IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI). Barcelona: CIDOB ediciones*. 2011.

Merle, Marcel; Mesa, Roberto: *El anticolonialismo europeo: desde Las Casas a Marx*. Madrid: Alianza, 1972.

Quijano, Aníbal: «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En LANDER, Edgardo, ed.: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2000. 227-228.

Sousa Santos, Boaventura; Rodríguez Garavito, César: *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Anthropos, 2007.

Sousa Santos, Boaventura: *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, La Paz, 2010.

Sousa Santos, Boaventura: Introducción a las epistemologías del sur. CIDOB, Fundación, *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. CIDOB, 2011, p.16.

Sousa Santos, Boaventura: *Justicia entre saberes: Epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Morata, 2017.

Sousa Santos, Boaventura: *La globalización del derecho los nuevos caminos de la regulación y la emancipación, ILSA, Universidad Nacional de Colombia,* Bogotá. 1998.

Sousa Santos, Boaventura: *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI, 2009.
Sousa Santos, Boaventura: *El fin del Imperio cognitivo. Una afirmación de las epistemologías del Sur.* Editorial Trotta, Madrid, 2019.
Stavenhagen, Rodolfo: Notas sobre la cuestión étnica, *Estudios sociológicos*, 1984.
Zibechi, Raúl: *Gramsci, Fanon y después*, *La Jornada.* Publicado en la edición on-line el día viernes 21 de junio de 2019.

INTRODUCCIÓN A DIEZ TESIS SOBRE COLONIALIDAD Y DECOLONIALIDAD*

Nelson Maldonado-Torres
Rutgers University, New Brunswick y Fundación Frantz Fanon

En su breve pero difundido trabajo acerca de la descolonización, M. E. Chamberlain señala que la descolonización «se entiende generalmente como el proceso por el cual los pueblos del Tercer Mundo se independizaron de sus gobernantes coloniales» (Chamberlain 1985, 1). A diferencia de aquellos que en el contexto colonial pensaban que el termino descolonización «se puede interpretar como que las iniciativas para la descolonización... fueron tomadas por las potencias metropolitanas» y

* Este capítulo fue escrito originalmente en inglés con el título «Decolonization» para aparecer en el libro *Critical Transitions: Genealogies and Trajectories of Change*, editado por Marc Botha y Patricia Waugh y de próxima aparición por la editorial Bloomsbury. Una versión anterior fue traducida al portugués y aparece en el libro editado *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, editado por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, y Ramón Grosfoguel por Auténtica Editora en Belo Horizonte, Brasil (2018, pp. 27-53). Una versión posterior, más amplia, y con algunas diferencias de las diez tesis sobre colonialidad y decolonialidad aparecen en la página de la Fundación Frantz Fanon bajo el título de «Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality,» posteadas originalmente el 23 de octubre del 2016: http://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/

Las citas de textos que aparecen en la bibliografía en inglés fueron traducidas por el traductor de este trabajo Fernando Limeres. El autor revisó, corrigió, e hizo cambios a la traducción para esta publicación. Se tomaron en cuenta debates sobre antecedentes de la colonialidad previos a la formación del Nuevo Mundo y conversaciones con Javier García Fernández, Larisa Pérez Flores, e Iván Periáñez Bolaño, entre otras y otros colegas, en adición a presntaciones de y colaboraciones con Decolonize This Place y la Colectiva Feminista en Construcción facilitadas por el Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies. Nótese que se utilizan términos y pronombres femeninos, masculinos, y la «x» de forma variada a través del texto con el propósito de dejar clara la agencia de sujetos con distintas identidades de género.

que por eso preferían el concepto de liberación, Chamberlain postula que la historiadora «debe intentar equilibrar dos posiciones», a saber: por un lado, el análisis de «las políticas de los poderes coloniales» y por otro «las ideas e iniciativas que surgieron de los colonizados». Asimismo, argumenta que los historiadores deberían «concebir el problema desde una perspectiva más amplia,» lo cual significa, en apariencia con diferencia respecto de la perspectiva de las y los activistas decoloniales que no son historiadoras/es, trazar la genealogía de los movimientos de descolonización.

El llamado de Chamberlain a tomar una perspectiva balanceada y amplia en el análisis de la descolonización son pertinentes, sin embargo, su estudio reproduce varios límites obvios: primero, los imperios europeos, y no la actividad de los colonizados, siguen siendo su principal unidad de análisis, segundo, la mayor parte de su estudio se centra en un imperio en particular, el Británico, y tercero, mientras que la «perspectiva más amplia» que Chamberlain sugiere se remonta al menos a la expansión de los primeros imperios marítimos a fines del siglo xv, los vastos imperios español y portugués solo se mencionan brevemente y principalmente en un capítulo titulado «Los imperios de las potencias europeas más pequeñas». En consecuencia, el texto no considera seriamente las formas en que las doctrinas de «descubrimiento», o las expediciones y conflictos previos al mismo, jugaron un rol en la transformación de las formas de conquista y colonización que surgieron con el giro de la centralidad del Mediterráneo a la del Océano Atlántico en la actividad marítima y el comercio europeos. Tampoco se toma suficientemente en consideración la formación del tal llamado «Nuevo Mundo» y su impacto en la formación de nuevos tipos de imperio y formas de colonialismo. Hace falta, pues, una perspectiva todavía más amplia de la que Chamberlain sugiere para comprender la descolonización.

El esfuerzo por entender la colonización y la descolonización de forma balanceada, amplia, y profunda adquiere una importancia particular que va más allá del interés académico de historiadores ya que la colonización moderna se encargó de fragmentar historias y de crear vacíos en la memoria de los pueblos colonizados. Además, esta fragmentación y este vacío se continúan experimentando y viviendo como heridas profundas hoy. Esta transformación de la temporalidad misma, de un tiempo histórico cronológico a lo que parece una forma de temporalidad anacrónica por la cual los grupos están expuestos a lógicas y condiciones que generalmente se consideran como irrelevantes y ya no-existentes, es parte de los legados de la colonización y un blanco clave de consideración crítica en el contexto de los esfuerzos por la descolonización. De este modo la perspectiva del activista decolonial se vuelve indispensable para cualquier esfuerzo intelec-

tual, incluido el de las/es historiadoras/es. Estas variadas consideraciones implican que no se puede estar conforme con la relación que Chamberlain plantea entre la liberación y la descolonización, o entre la investigación histórica y el activismo.

Tomando como punto de partida a *Los condenados de la tierra* (2001) de Frantz Fanon, concibo la descolonización como un concepto fundamentalmente alineado con la idea de liberación, al menos en el modo en que ha sido típicamente empleado por los movimientos de lucha contra la colonización. La liberación expresa los deseos de los colonizados quienes buscan, no alcanzar la madurez y emanciparse a la manera de europeos ilustrados que denunciaron y denuncian el tutelaje de la tradición, sino en primer lugar, organizarse y luego, obtener su libertad. Un objetivo típico de estas luchas ha sido la independencia política o económica. Sin embargo, la independencia no implica necesariamente la descolonización, ya que lógicas y representaciones coloniales pueden continuar existiendo aún después del apogeo de movimientos de liberación y del logro de la independencia. Fanon percibió este asunto claramente y alertó a sus camaradas en Argelia a «hacer cualquier cosa ahora a condición de no imitar a Europa, a condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa» (Fanon, 2001). En este contexto, el concepto de descolonización, a diferencia aún de la misma idea de liberación, ofrece dos recordatorios clave: primero, mantiene a la colonización y a sus diversas dimensiones claras en el horizonte de la lucha, y segundo, sirve como un recordatorio constante de que la lógica y los legados del colonialismo pueden continuar existiendo incluso después del fin de la colonización formal y del logro de la independencia política, jurídica, y/o económica. La descolonización se presenta como proyecto inconcluso que está vinculado a la insurgencia de los colonizados en distintos momentos de la modernidad/colonialidad y en distintas partes del mundo. Es por esto que el concepto de descolonización todavía desempeña una función importante en diversos contextos hoy, tanto en la teoría, el trabajo académico e intelectual, el activismo y el arte, entre otras expresiones y proyectos.

Intentaré ofrecer aquí una visión de la descolonización que considere fuertemente la importancia de la condición de colonización y la agencia de los colonizados. Esto implicará una consideración seria de una perspectiva de larga duración, aún más amplia de la que invoca Chamberlain, que se alimente de las preguntas y ambiciones reflejadas en los lentes teóricos, los cuestionamientos, y el conocimiento de pensadores, activistas, y artistas del mundo colonizado. El enfoque teórico, tal y como se ejecuta en este ensayo, ofrece dos contribuciones importantes, entre otras. En primer lugar, una consideración teórica robusta y amplia ayuda a contrarrestar el aplanamiento de la temporalidad que es usualmente impuesto por

doctrinas que son parte integrante de las ciencias europeas: historicismo, empirismo y positivismo. El historicismo, el empirismo y el positivismo tienden a acercarse al conocimiento como la suma de datos que se observan, cuantifican y analizan. Los «datos» han sido la forma predominante de referirse a posibles objetos de conocimiento a medida que aparecen en un campo de temporalidad lineal, lo que hace que sea extremadamente difícil explorar fenómenos que reflejan o se encuentran en una intersección de temporalidades. Desde ese punto de vista, la colonización y la descolonización es la suma de los eventos visibles y/o cuantificables que tienen lugar dentro de un cierto período de tiempo, los cuales pertenecen fundamentalmente en este punto de vista al pasado. La descolonización, entendida como una lucha viva dentro de un contexto de encuentro conflictivo entre puntos de vista y modos de experimentar el tiempo, el espacio y otras coordenadas básicas de subjetividad y socialidad humana, necesita un enfoque diferente.

La teoría decolonial, como la abordaré aquí, reflexiona críticamente sobre el sentido común y las presunciones científicas sobre el tiempo, el espacio, el conocimiento y la subjetividad, entre otras áreas clave de la experiencia humana y de la producción de conocimiento. Esta actividad nos permite identificar y explicar las formas en que los sujetos colonizados experimentan la colonización, a la vez que proporciona herramientas conceptuales para avanzar la descolonización y la decolonialidad. Este compromiso simultáneamente crítico y constructivo es una segunda contribución fundamental y una función clave del pensamiento y la teoría decoloniales. Más específicamente, el pensamiento decolonial conlleva una crítica robusta de las teorías hegemónicas de la modernidad. Se trata de una actividad ambiciosa y que ha de despertar múltiples opositores ya que estas teorías sirven como marcos epistemológicos en las humanidades y las ciencias sociales europeas. En cambio, el tiempo/espacio de la decolonialidad no tiene lugar dentro de la modernidad occidental, sino que más bien representa una ruptura con la modernidad misma. Obviamente, debido a sus limitaciones y prejuicios, desde una perspectiva moderna, la descolonización a menudo se representa como el intento de regresar al pasado o como un esfuerzo por retroceder a las formaciones sociales y culturales premodernas. Comenzaré, pues, aquí con un esfuerzo por aclarar la relación entre modernidad y colonización.

La civilización moderna occidental como Modernidad / Colonialidad

La modernidad occidental se entiende comúnmente como la cúspide de la civilización en comparación con la cual otras manifestaciones socio-

culturales, políticas y económicas aparecen como menos civilizadas, no-civilizadas, salvajes o primitivas. El vínculo entre modernidad, civilización, y colonización es tan fuerte que el rechazo formal de la idea de una jerarquía de culturas y de la superioridad de la modernidad occidental no es suficiente para trastocar el orden internacional que aspira al «desarrollo» –una concepción moderna– y que tiene una lógica colonizadora. La razón de esto es que el significado y la estructura de las instituciones, prácticas y representaciones simbólicas occidentales modernas ya presuponen conceptos de progreso, soberanía, sociedad, subjetividad, género y razón, entre múltiples otras ideas clave que se han definido con la presuposición de una distinción fundamental entre lo moderno y lo salvaje o primitivo, ya sea que se entienda jerárquicamente o no. Y así, hay muchas otras formas en que el concepto de civilización y de modernidad se ha definido a través de dicotomías y definiciones esencialistas. Por consiguiente, es necesario reflexionar críticamente sobre la conformación de marcadores de civilización y de su relación con ideas que postulan a otras personas como primitivas o salvajes, y sobre las formas en que la modernidad occidental siempre y de antemano presupone definiciones y distinciones coloniales de esta naturaleza.

Por lo general, la Ilustración europea se considera el principal y, a veces, el único período histórico relevante para la comprensión de la idea moderna (o ideal moderno) occidental de civilización. Esta es la razón por la cual los análisis del colonialismo moderno tienden a centrarse en los imperios de los siglos XVIII y XIX y predominantemente en el británico y el francés. Sin embargo, como lo demuestra Brett Bowden (2009), la clave para el establecimiento del «estándar de civilización» que era característico de todos los imperios europeos modernos se remonta al «descubrimiento» del Nuevo Mundo y a la conquista de las Américas.

El «descubrimiento» tuvo múltiples implicaciones profundas, así como un gran impacto en la noción de ser civilizado. Como dice Bowden: «Una vez que se determinó que el mundo colonial carecía de civilización y, por lo tanto, carecía de soberanía, era casi inevitable que el derecho internacional creara para sí mismo 'el gran proyecto redentor de llevar a los marginados al reino de la soberanía, civilizando a los incivilizados y desarrollando las técnicas e instituciones jurídicas necesarias para esta gran misión'» (Bowden, 2009: 128). Más específicamente, «Los precedentes y las leyes establecidas después del contacto de los europeos con los pueblos del Nuevo Mundo informarían a partir de entonces la naturaleza de los posteriores encuentros europeos con los pueblos indígenas de todo el mundo» (Bowden, 2009: 131).

Para corroborar su tesis, Bowden considera varios juicios sobre el «descubrimiento» de las Américas. Una de ellas es la idea de Tzvetan Todorov

de que «el descubrimiento de América, o de los habitantes de las Américas, es sin duda el encuentro más sorprendente de nuestra historia [europea]. No tenemos la misma sensación de diferencia radical en el 'descubrimiento' de otros continentes y de otros pueblos» (citado en Bowden, 2009: 48; Todorov, 1999: 4). Los intelectuales ingleses de los siglos XVII y XVIII atestiguaron la enorme importancia del evento. Bowden cita a John Locke, quien afirmó que «al principio todo el mundo era América» (Bowden, 2009: 48; Locke 1965 [1690], libro 2, 343) y se puede agregar a Adam Smith quien argumentó que «El descubrimiento de América, y el de un pasaje a las Indias Orientales por el Cabo de Buena Esperanza, son los dos eventos más grandes e importantes registrados en la historia de la humanidad» (Smith 2005 [1776], 508). Las impresiones no se atenúan cuando uno se acerca al momento del «descubrimiento.» En 1551, Francisco López de Gómara afirma que «La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Nuevo Mundo» (López de Gómara, 1979:7).

Ecos contemporáneos de estos puntos de vista sobre la importancia del «descubrimiento» de las Américas se pueden encontrar en el trabajo de Simon L. Lewis y Mark A. Maslin, quienes han propuesto que «Los impactos del encuentro entre las poblaciones humanas del Viejo y Nuevo Mundo ... pueden servir para marcar el comienzo del Antropoceno» (Lewis y Maslin, 2015:175). El Antropoceno se refiere a la época de la historia mundial cuando los seres humanos se convierten en los principales agentes del cambio geológico. Una fecha habitual para el comienzo de tal momento es la Revolución Industrial, sin embargo Lewis y Maslin la rechazan porque, como otros momentos históricos propuestos, el mismo «no se deriva de un marcador globalmente sincrónico» (177). Después de citar las diversas implicaciones de «La llegada de los europeos al Caribe en 1492» (174) y los cambios masivos que se han producido desde entonces, Lewis y Maslin «sugieren nombrar el descenso en el CO2 atmosférico como el 'pico de Orbis' y el conjunto de cambios que marcan al 1610 como el comienzo del Antropoceno la 'hipótesis de Orbis', del latín para denotar «el mundo,» porque los humanos posteriores al 1492 estaban conectados en los dos hemisferios, el comercio se volvió global, y algunos científicos sociales prominentes se refieren a este tiempo como el comienzo del moderno 'sistema mundial'» (175). Para los autores, las implicaciones de estas tesis son claras: para ellos «el pico de Orbis implica que el colonialismo, el comercio mundial y el carbón provocaron el Antropoceno» (177).

Estas consideraciones respaldan la afirmación de Beate Jahn de que «contra las creencias profundamente arraigadas de (casi todos) los académicos europeos» es «el descubrimiento del indio americano» lo que «desencade-

nó una revolución, o incluso la aparición de lo que más tarde se convertiría en las ciencias sociales modernas» (Jahn, 2000: 95). Jahn identifica tres niveles en los que tuvo lugar esta revolución: el epistemológico, el ontológico y el ético (Jahn, 2000: 95). Estos niveles coinciden en gran manera con dimensiones básicas de la realidad que han sido identificadas por teóricos, artistas y activistas decoloniales como las principales columnas de la colonialidad en el mundo moderno, a saber, el conocimiento, el poder y el ser (ver, por ejemplo, Lander, 2000; Maldonado-Torres 2007; Mignolo 2000; Quijano, 1991 y 2000; Wynter, 2003). El trabajo colectivo de estos y otros autores nos lleva a considerar que, en lugar de concebir al colonialismo como algo que sucede en la modernidad entre otros períodos históricos, sería más exacto afirmar que la modernidad misma, como una aparente revolución vinculada con el paradigma de «descubrimiento,» se crea conjuntamente con un nuevo tipo de colonialismo el cual le es constitutivo. Esta idea requiere un cambio en el modo de referirse a la modernidad occidental: de modernidad *simpliciter*, definida en oposición a lo premoderno, lo primitivo, o a lo no moderno, a modernidad/colonialidad, definida en oposición a proyectos que evaden o que toman a la modernidad/colonialidad misma como objeto de crítica. Son estos proyectos, más que la simple independencia, lo que se convierte en el objetivo principal de la decolonialidad.

Diez tesis sobre colonialidad y descolonialidad

Un vuelco en las maneras usuales de entender y de aproximarse a la modernidad, el descubrimiento, el colonialismo y la descolonización requiere la definición de múltiples ideas como parte de una analítica de la colonialidad y de la decolonialidad. Se necesita también un sentido de la relación entre estas ideas y al menos una arquitectura conceptual básica que pueda servir de referencia en el esfuerzo por avanzar en la decolonialidad. Aquí presento diez tesis que tienen como objetivo contribuir a este trabajo[1].

Primera tesis: el colonialismo, la descolonización y conceptos relacionados provocan ansiedad

Los imperios occidentales y los estados nacionales modernos han utilizado múltiples mecanismos para inculcar un sentido de seguridad y

1. Como se mencionó anteriormente, una versión con algunas diferencias y más amplia de estas tesis aparece en el sitio web de la Fundación Frantz Fanon con el título «Esquema de diez tesis sobre colonialidad y descolonialidad»: http://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality

legitimidad en sus sujetos e instituciones. Colonialismo, descolonización y conceptos relacionados a estos cuestionan el sentido de legitimidad sobre el cual se construyen el sujeto ciudadano moderno, el estado-nación moderno y otras instituciones modernas, resultando en su dislocación. Esto incluye relatos heroicos de los orígenes y el propósito de las instituciones modernas. En estas narrativas el derecho siempre está del lado del poder que condujo a su formación. Por ejemplo, los territorios indígenas se presentan como «descubiertos», la colonización se representa como un vehículo de civilización y la esclavitud se interpreta como un medio para ayudar a supuestos primitivos y subhumanos a ser disciplinados. Plantear la pregunta sobre el significado y la importancia de la colonización desafía el significado habitual de «descubrimiento» y, con ello, plantea el carácter problemático de la apropiación de tierras y recursos y sus implicaciones hasta el día de hoy. También desafía la legitimidad de las fronteras estatales y la respetabilidad de cada concepto y práctica normativa a través de la cual los ciudadanos e instituciones modernas justifican el orden moderno/colonial, incluido el sentido normativo de raza, género, clase y sexualidad, entre otros marcadores de diferencia generados cultural, política, y socioeconómicamente. En resumen, plantear la cuestión del colonialismo perturba la tranquilidad y la seguridad del sujeto-ciudadano moderno y de las instituciones modernas.

Una segunda razón por la cual el colonialismo, la descolonización y conceptos relacionados generan ansiedad es porque, detrás de la cuestión del significado del colonialismo o la descolonización, se encuentra a los colonizados mismos como cuestionadores y agentes potenciales. Esto es notablemente distinto a su posición como entidades subhumanas dóciles, tal y como se les concibe dentro del orden normativo de la modernidad. El orden de las cosas en el mundo moderno/colonial es tal que no se supone que las preguntas sobre colonización y descolonización aparezcan más que como curiosidad histórica, y muchos menos que los colonizados asuman la posibilidad de hacer sus propias preguntas.

Como se explicará en otra tesis, plantear la pregunta sobre el significado y la importancia del colonialismo implica un giro decolonial y el comienzo de una actitud decolonial que plantea preguntas sobre el mundo moderno/colonial (Maldonado-Torres, 2011a, 2011b, 2015, 2016, 2017a, 2017b). Quizás no haya nada más aterrador para los ciudadanos modernos que la posibilidad de este giro, pues implica el rompimiento con los términos que legitiman su mundo y que los hace sentirse no solo justificados existencialmente sino también como éticamente superiores e inocentes. Su imaginación se llena de imágenes de venganza y los reclamos más básicos de justicia se toman como evidencia de discriminación inversa.

La ansiedad generada por los conceptos de colonización y descolonización está, por lo tanto, vinculada a la fobia hacia los pueblos colonizados y esclavizados y al terror que sienten los ciudadanos cuando conciben a los colonizados como sujetos. Las respuestas a esta situación son viscerales y rápidamente intentan relativizar las preguntas sobre el colonialismo y la descolonización, así como a socavar la posición de los colonizados como interlocutores. Se escuchan voces afirmando: «Esto sucedió en el pasado y tenemos que continuar hacia adelante», «...pero mis antepasados también fueron colonizados,» «mis padres eran pobres», «yo también soy otra/otro» «ciertamente, todos somos racistas,» «mi esposa (o esposo, o mejor amiga/o) es una de ustedes,» «trato de unirme, pero me rechazan», etc. Otra respuesta muy popular consiste en afirmar que «Todas las vidas importan» frente a la aseveración de que «las vidas de las personas negras importan» («Black lives matter») en un contexto en el que la policía mata desproporcionadamente a las personas negras y a la gente «de color.»

Siguiendo a Césaire, quien comienza su *Discurso sobre el colonialismo* con una descripción de la civilización y de la decadencia, podemos referirnos a estas respuestas como formas de decadencia asesina y genocida (Césaire, 2000: 29). Atrapados en una actitud colonial decadente promovida por la civilización occidental moderna también decadente, la mayoría de los ciudadanos se involucran en lo que Fanon llamó un juego de «gato y ratón» cuyo objetivo es retrasar para siempre el momento en que las preguntas críticas sobre el colonialismo y la descolonización se tomen como asuntos fundamentales (Fanon, 2009: 117), y cuando el sujeto colonizado aparece propiamente como sujeto e interrogador legítimo.

La razón por la cual la ansiedad provocada por parte de los conceptos de colonialismo y descolonización, al igual que por la idea de los colonizados como agentes/interrogadores constituyen el meollo de la primera tesis es que esta tesis subraya la importancia de un performativo a priori en la aproximación a todas las tesis. Con performativo a priori me refiero a la ejecución de una actitud colonial decadente que tiende a expresarse a través de múltiples formas de evasión y mala fe, bajo la cual los estándares de la razón cambian constantemente en el esfuerzo por hacer que las preguntas sobre el colonialismo y la descolonización se vuelvan inertes e irrelevantes.

En ese sentido, esta primera tesis es el resultado de una meta-reflexión sobre el acto mismo de pronunciar cualquier tesis sobre colonización o descolonización. Sería normal para la mayoría de los lectores caer en varias formas de decadencia cuando consideran cada una de las tesis. Un compromiso justo con las tesis sería, de hecho, un acto imposible dentro del orden normativo de la modernidad/colonialidad. Los activistas decoloniales, artistas y pensadores deben estar preparados para manejar o

decidir no manejar esta situación. Pero mientras uno desee comunicarse sobre estos asuntos en el mundo moderno /colonial, la actitud a priori será de evasión y mala fe[2].

Segunda tesis: la colonialidad es distinta al colonialismo y la decolonialidad a la descolonización

Si la primera tesis aborda la actitud básica, ansiosa y de mala fe, que entra en juego en la confrontación con las preguntas sobre el significado y la importancia de la colonización y la descolonización, la segunda presenta una aclaración conceptual que hace que sea más difícil involucrarse en simplificaciones excesivas. Las tendencias habituales en el esfuerzo por hacer que el colonialismo y la descolonización parezcan irrelevantes incluyen su relativización y su interpretación como asuntos que solo se refieren al pasado. También se tiende a definir el colonialismo y la descolonización de manera tan general que se incluyen todas las formas de imperialismo y de resistencia a los mismos desde el comienzo de la humanidad. Sin embargo, cuando sujetos colonizados plantean la relevancia actual de la colonización y la descolonización, estos tienden a referirse particularmente a las formas modernas de colonización. Se trata de algo que es todavía historia viva al igual que de patrones de poder, ideas, y símbolos que continúan estructurando el mundo y marcando la experiencia vivida de los colonizados. Por eso se tiende a crear una confusión masiva cuando el interlocutor imagina un concepto transhistórico del colonialismo que se aplicaría tanto al Imperio Romano en la «antigüedad» como a los imperios no europeos anteriores al «descubrimiento» del Nuevo Mundo. La estrategia es simple: hacer que el colonialismo sea tan general que pierda especificidad y cualquier implicación en el presente. Esto no significa que no haya vínculos importantes entre las diferentes formas de colonialismo y creación de imperios previous a la formación de la modernidad/colonialidad, pero la relevancia contemporánea del colonialismo y la descolonización se pierde si no se aclaran las diferencias.

En el esfuerzo por obtener claridad sobre el significado y la importancia del colonialismo y la descolonización, es útil distinguir entre colonialismo, colonialismo moderno y colonialidad. El colonialismo puede entenderse como la formación histórica de territorios coloniales, el colonialismo moderno como las formas específicas en que los imperios

2. Para un estudio amplio sobre el racismo negro como una forma de mala fe veáse Gordon 1995.

occidentales colonizaron la mayor parte del mundo desde los momentos del Renacimiento y del «descubrimiento», y la colonialidad como una lógica general de deshumanización que puede existir incluso en ausencia de colonias formales, lo que se ha convertido en parte integral de la modernidad occidental. El «descubrimiento» del Nuevo Mundo y las formas de esclavitud que siguieron inmediatamente fueron algunos de los acontecimientos clave que sirvieron de base para la colonialidad. Otra forma de referirse a la colonialidad es modernidad/colonialidad, lo cual es también una forma más completa de referirse a la modernidad occidental.

Del mismo modo, si la descolonización se refiere a acciones y momentos históricos en que sujetos coloniales se sublevaron para reclamar su independencia, la decolonialidad se refiere a una lucha contra la lógica de la colonialidad y sus efectos simbólicos, epistémicos y materiales. A veces la «descolonización» se usa en el sentido de «decolonialidad.» En tales casos, la descolonización generalmente se concibe, no como un objetivo o logro puntual, sino como un proyecto inconcluso. El termino «colonialismo» también se usa a veces en el sentido de «colonialidad,» por lo cual el pensamiento decolonial no se limita al trabajo de aquellos que han utilizado o utilizan explícitamente los términos «colonialidad,» «decolonialidad,» o «decolonial». Es decir, utilizar los conceptos de colonialidad y decolonialidad no implica quitarle crédito a generaciones anteriores u a otras críticas que se refieren a estas ideas a través de otros conceptos, sino de aumentar la precisión analítica y de facilitar la lucha contra la generación de simplificación y de confusión por parte de los que intentan evadir el cuestionamiento y juicio de los colonizados que adoptan una actitud decolonial.

Uno de los resultados de esta tesis es que, a diferencia del concepto estándar y puramente empírico o histórico de colonialismo, la colonialidad aparece más claramente como una lógica que está incrustada en la modernidad, y que la decolonialidad apunta a una lucha que procura evidenciar, no una modernidad distinta, sino algo distinto a la modernidad. Esto no significa que una serie de ideas y prácticas que generalmente consideramos «modernas» no serán parte de este otro orden o forma de existir, al igual que no significa que lo que denominamos «modernidad» eliminó todo lo que concibió como antigüo y diferente. La diferencia es que, si bien la modernidad occidental logró una identidad al inventar una narrativa temporal y una concepción de la espacialidad que la hizo aparecer como el espacio privilegiado de la civilización en oposición a otros tiempos y espacios, la búsqueda de otro orden mundial es la lucha por la creación de un mundo donde pueden existir muchos mundos y, por consiguiente, diferentes concepciones del tiempo, el espacio y la subjetividad pueden coexistir y relacionarse entre sí de manera productiva.

Tercera tesis: La modernidad/colonialidad es una catástrofe metafísica que naturaliza la guerra, y que está en la raíz de las formas moderna/coloniales de raza, género y diferencia sexual

Todavía hoy no se le presta la suficiente importancia a que «según todos los cálculos, la conquista de las Américas condujo a una de las mayores, si no a la mayor, catástrofes demográficas que el mundo haya visto» (Jahn: 73). El tema no es meramente de curiosidad histórica tanto porque esa catástrofe sirvió de modelo al tipo de colonización que el proyecto civilizatorio moderno Europeo propagaría por el mundo, como porque las bases de esta catástrofe se mantienen activas hoy y su impacto continúa sintiéndose directamente, sobre todo en comunidades indígenas y sujetos racializados en el planeta. La razón por la cual este «descubrimiento» y conquista tiene este carácter masivo y paradigmático es porque no solo representó una catástrofe demográfica, sino también metafísica. Con esto quiero decir que el cambio de paradigma que en parte se generó y en parte se solidificó con el «descubrimiento» de las Américas implicó un colapso del edificio de la intersubjetividad y de la alteridad al igual que una distorsión del significado de humanidad. Esta catástrofe metafísica está en el centro de la transformación de la «epistemología, ontología y ética» que forma parte de los cimientos de la modernidad/colonialidad y de las ciencias europeas modernas.

En Occidente ya existían divisiones bastante radicales entre los seres humanos en la comprensión de la diferencia entre cristianos y no cristianos, hombres y mujeres, sujetos sanos y leprosos, entre otras distinciones, pero por lo general las divisiones tendían a ser limitadas y contenidas por la idea monoteísta de un Dios creador y por una Cadena del Ser que unió la creación entera entre sí y lo divino (Fredrickson, 2002). Esto no quiere decir que la ruptura radical del tejido intersubjetivo que se da en el contexto de «descubrimiento,» conquista, y colonización no tuvieran precedentes importantes en contextos como el de la Península Ibérica con su «limpieza de sangre», la esclavitud de africanos, la persecución romaní, las expediciones marítimas portuguesas en Africa, y la presencia cristiana en las Islas Canarias. El carácter superlativo del «descubrimiento» no solo puso en tela de juicio el carácter integral de la Escritura y la autoridad de los Antiguos, ninguno de los cuales indicó algo con respecto a la existencia de las tierras «descubiertas,» sino que además erosionó la comprensión del universo en términos de una Cadena del Ser con Dios a la cabeza. El «descubridor» ahora apareció como un agente histórico con el derecho y el deber de nombrar el mundo, clasificarlo y usarlo para su propio bienestar (ver Todorov, 1999; Wynter, 1991 y 1995). Para esto, la capacidad de observación más que la revelación divina sería cada vez más clave. El

desencanto del mundo y su concepción utilitaria son parte de este cambio, ya que también supone el reordenamiento de todas las relaciones humanas y formas de dominación existentes.

Por lo tanto, un punto de partida clave para esta modernidad fue la postulación de una separación que rompió con, o al menos hizo cada vez más irrelevante, la noción de una cadena que conectaba a todos los seres entre sí y a todos con lo divino. A esto me refiero con catástrofe (καταστροφή o giro hacia abajo) metafísica: la ruptura con presuposiciones y fundamentos que impedían la introducción y/o propagación general de diferencias ontológicas absolutas llevando a la creación de un orden que pudiera estar definido por la naturalización de prácticas tales como la tortura, el genocidio, y la violación. Se trata de una catástrofe metafísica en el sentido que la arquitectura completa que le da sentido al mundo, incluyendo, la dimensión ontológica, la epistemológica, y la ética, reproducen el sentido de separación absoluta entre unos sujetos y otros. Se trata, pues, del colapso masivo y radical de la estructura Yo-Otro de subjetividad y sociabilidad y la radicalización y naturalización de la relación Amo-Esclavo. Esto introduce lo que he llamado en otras partes diferencia sub-ontológica, o la diferencia entre el ser y lo que está debajo del ser (Maldonado-Torres, 2008). Es decir, la diferenciación principal entre sujetos estará marcada, menos en relación a cultura, tradiciones, y creencias que a supuestas formas fijas de ser y de estar por debajo del ser en un nuevo orden mundial que por primera vez en la historia de la humanidad tiene ambiciones globales.

La catástrofe metafísica y la aparición de diferencias sub-ontológicas no tienen lugar en el vacío. Si la diferencia sub-ontológica fuese solo una cuestión de separación metafísica, no necesariamente conduciría a la relación de violencia que existe entre el orden del ser y el ser inferior. Entre los siglos XII y XV, el mundo cristiano occidental se involucró cada vez más en guerras para supuestamente defender la Tierra Santa de los musulmanes, y sus reinos de los musulmanes y otros cristianos. Este camino alcanza un clímax en la Península Ibérica, donde los reinos cristianos se oponían al imperio otomano, donde los cristianos comenzaron una doctrina de «limpieza de sangre» para ayudar a controlar la disidencia potencial; en tanto que los portugueses ya habían comenzado a viajar a nuevas tierras en África y a esclavizar (Wynter, 1995, Maldonado-Torres 2014). Todas estas prácticas tenían que justificarse en términos que se reconciliaran con el monoteísmo y la noción de la Cadena del Ser. La catástrofe metafísica posibilitó que se hicieran las mismas e incluso peores acciones a los pueblos no cristianos que vivían fuera de los reinos europeos sin mucha necesidad de justificación legal. Esto significó que las acciones y modos de

comportamiento excepcionales que se exhibieron durante los tiempos de guerra ahora se convirtieron en parte de la forma natural de comportarse con respecto a los pueblos recién «descubiertos» y esclavizados y a otros pueblos del planeta que se clasificarían utilizando este mismo paradigma.

Esa catástrofe metafísica se vincula con la civilización y la guerra occidentales y conduce a la naturalización de la guerra. Esto explica por qué las condiciones coloniales en la modernidad se asemejan a zonas de guerra perpetua donde la violencia extrema y la violencia constante de alta y baja intensidad se dirigen continuamente a las poblaciones colonizadas y esclavizadas y a todo aquel y aquella que se identifican o que son percibido/as como sus descendientes (Maldonado-Torres 2008). Asimismo, este paradigma de guerra permanente explica por qué la diferencia sub-ontológica toma la forma de un dualismo maniqueo por el cual el colonizador se identifica con el bien y el colonizado con el mal. El maniqueísmo se resiste al movimiento dialéctico, lo que significa que, en la colonialidad, el mundo moderno queda instalado en la guerra permanente con pueblos e individuos considerados como menos que humanos. La modernidad/colonialidad es un paradigma de guerra que se presenta como justo y que hace que el contexto colonial siempre sea violento, una situación que normaliza la violencia más allá de las fronteras de las colonias mismas. La violencia se desata en múltiples direcciones, incluso en la metrópoli, mientras que los sujetos colonizados tienden a permanecer persistentemente en el extremo receptor de la violencia sistemática. Sin embargo, en la medida en que se reconozca cualquier violencia en este contexto, los sujetos colonizados se perciben como su razón principal o fuente de la violencia. Además se espera que demuestren que no son el origen de la violencia al adoptar las costumbres y las formas de pensar de los colonizadores. Esto a veces lleva a que algunos de los colonizados se unan a los colonizadores para perpetrar o justificar más violencia.

La naturalización de la guerra no solo ayuda a explicar el giro maniqueo de la separación ontológica y el carácter no dialéctico de la colonialidad, sino también ciertas dinámicas de género y sexo. La guerra y el género se encuentran inextricablemente vinculados en la modernidad/colonialidad. Es decir, el género y las formas de concebir la sexualidad en la modernidad/colonialidad tienen una conexión profunda con la forma en que el género y la sexualidad tienen lugar en contextos de guerra (ver Goldstein, 2001; Maldonado-Torres, 2007; Sharoni; Welland; Steiner; Pedersen, 2016). Al mismo tiempo, la naturalización de la guerra implica una transformación de cómo operan el sexo y el género, no solo en contextos pacíficos, sino también en las guerras tradicionales.

Existe una operación compleja con respecto al sexo y al género en la modernidad/colonialidad. En un primer nivel, la producción de la dife-

rencia sub-ontológica ubica a los colonizados, no dentro, sino debajo de las categorías de género, ya que estas categorías se aplican a lo humano y los colonizados son excluidos de este orden. Los colonizados son más bien concebidos como animales agresivos o pacíficos, aunque nunca completamente racionales, que siempre pueden volverse violentos. Esto lleva a una dimensión de la experiencia de ser colonizado donde los sujetos son despojados de su género y/o de su diferencia sexual (ver, por ejemplo, Cornell, 2015; Davis, 1983; Gordon, 2015; Lugones, 2007).

Al mismo tiempo, en un segundo nivel, como ha sido típico en las guerras occidentales, los cuerpos masculinos y femeninos se interpretan de manera diferente. Tal y como apunta Joshua Goldstein «En la guerra, los luchadores son usualmente todos varones» (Goldstein, 2001, 10), lo que apunta a que predominantemente el cuerpo masculino se conciba como un cuerpo dotado para la guerra y la masculinidad como ligada a la actividad guerrera. El punto aquí no es que las mujeres no pueden ser tan exitosas o agresivas en la guerra como los hombres o que no se puedan identificar mujeres que se hayan destacado de esta forma en campos de batalla, sino que históricamente la actividad guerrera ha privilegiado la presencia de hombres. El cuerpo masculino es visto como dotado para la guerra, y por tanto también como agresor potencial y enemigo mortal.

El predominio de hombres en la actividad bélica apunta a una fuerte conexión entre la masculinidad y la capacidad de destrucción y de aniquilación. Una lectura de las varias crónicas de colonización temprana del llamado Nuevo Mundo claramente apunta a que estas y otras características de la guerra no solo se exacerbaron, sino también que se comenzaron a naturalizar en el contexto de conquista guerrera en la formación del tal llamado Nuevo Mundo. El cuerpo del macho indígena se concebía tanto como hyper-violento (como enemigo aún sin haber declarado guerra) como pasivo y no suficientemente viril. A la vez, el cuerpo femenino se convirtió en tiempos de colonización moderna como el objeto de violación masiva y de abuso sexual, tanto por ser percibido como excesivamente sexual y como amenazante, dejando de ser visto como un cuerpo que merecía algún tipo de consideración en tiempos de guerra (Gqola 2015). Lo que se dio en el contexto americano con respecto al cuerpo indígena, y lo que ya se venía seguramente dando de varias maneras con respecto a los cuerpos negros, de gitanos, de indígenas de las Islas Canarias, entre otros en el espacio Ibérico, Africano, y Canario previos a los momentos del «descubrimiento,» se naturaliza y se institucionaliza quizás de forma más profunda con respecto al cuerpo negro de poblaciones raptadas en el Africa y esclavizadas en el paso del Atlántico. De esta forma la guerra conquistadora junto a la colonización y la esclavitud moderna parieron

un mundo hecho a la medida de la colonialidad, del poder, del ser, del conocimiento, del género, y de la naturaleza, entre otras áreas. Es esta violencia desmedida y naturalizada, donde la tortura, la muerte temprana, la violación y la violencia sexual por parte de sujetos modernos y del Estado, la que se desata de manera diferenciada pero relacionada sobre distintos cuerpos colonizados y racializados en la modernidad/colonialidad.

Un tercer nivel incluye los significados en torno a la diferencia corporal y sexual que continúan existiendo entre los colonizados antes de la colonización. En algunos contextos, estos son más reales y presentes que en otros. Finalmente, en un cuarto nivel, uno encuentra los significados de sexo y «género» que surgen como resultado del maniqueísmo y de la diferencia sub-ontológica: los cuerpos que se ubican debajo de la zona del ser generan ansiedad y miedo, pero también deseo. Esta dimensión se alimenta de en una cierta «tradición porno-tropical» de los exploradores europeos dentro de la cual «las mujeres figuraban como el epítome de la aberración sexual y el exceso. El folklore las vio, incluso más que a los hombres, como dadas a una vengativa lascivia tan promiscua que raya en lo bestial» (McClintock 1995, 22). Esta tradición porno-tropical estuvo presente en el mismo contexto de «descubrimiento» y colonización del Nuevo Mundo (McClintock 1995, 21-22).

Como consecuencia de la operación de estos niveles en los que opera la «colonialidad del género» (Lugones 2007) y la diferencia sexual, los cuerpos de los colonizados y esclavizados pueden concebirse en un momento dado como sin género y en otro con una forma particular de diferencia de género basada en las formas de entender la corporalidad de los enemigos en la guerra, entre otras variaciones. Simultaneamente o de forma intermitente, los colonizados y esclavizados pueden ser vistos como cuerpos super-sexuados en el sentido que sus cuerpos y aún sus formas de ser son tomadas primordialmente como extensiones de sus órganos sexuales y/o sexualidad. Estas son cuatro modalidades básicas, seguramente entre otras, en las que el «género» y el sexo operan en la colonialidad con referencia a la producción de la diferencia sub-ontológica, el maniqueísmo y la naturalización de la guerra.

El género y la sexualidad también asumen dinámicas particulares en la parte «civilizada» del mundo. En el mundo «civilizado» –es decir, en la metrópoli–, ciertas concepciones de masculinidad y feminidad adquieren un estatus prominente, ya que demuestran ser clave no solo para tolerar, sino también para perpetuar la guerra de manera constante. La masculinidad agresiva se convierte en la norma junto con un sentido de lo femenino que está destinado a apoyar y reproducir dicha masculinidad. El modelo de feminidad normativo queda representado en la esposa que cuida a su

esposo y que ejerce un rol crucial en la generación y cría de la próxima generación de hombres activos y mujeres sumisas. Las mujeres que se desvían del guión pierden respetabilidad y pueden ser susceptibles de tanta o más violencia que las mujeres que desempeñan su papel de esposas y reproductoras de hombres/guerreros. Al mismo tiempo, este modelo de la relación entre hombres y mujeres se impone en parte y se entrelaza con las otras capas de significados de «género» y sexo existentes en los espacios coloniales y/o en las subjetividades colonizadas, lo que agrega un quinto nivel a las formas en que el género y la sexualidad funcionan en el mundo colonizado. Esta imposición es sistemática y se lleva a cabo de manera explícita y contundente, pero quizás de manera más efectiva de manera sutil, como la internalización de ideas e ideales de normatividad de género a través de la educación y los medios de comunicación. El resultado es que el modelo de «género» y sexo del colonizador es tomado por sujetos colonizados como normativo en un mundo que los considera esencialmente anormales, deficientes y malvados. Esto conduce a formas agresivas de una masculinidad guerrera entre aquellos considerados como enemigos perpetuos derrotados y subhumanos. También lleva a los colonizados a procurar varias vías de escape de esta condición estableciendo distintas relaciones con los hombres blancos, inclusive intentando ocupar su lugar, como bien muestra Fanon (2009).

La colonialidad no solo se refiere a la imposición de roles de género occidentales en los colonizados, sino a la combinación de esta práctica con las múltiples formas de desgeneraración y regeneración que están vinculadas al maniqueísmo, la diferencia sub-ontológica y ciertas nociones no occidentales de sexo y género. Esto es parte del proceso que crea rupturas y despedaza la subjetividad de los colonizados, esclavizados, y racializados. En base a esto, debe quedar claro que la descolonización no se limita a la afirmación de concepciones indígenas de concebir a la corporalidad y a la sexualidad que puedan ayudar a contrarestar el peso y violencia de la colonialidad del género. También debe quedar claro que la descolonización no significa meramente el rechazo al patriarcado, como si el patriarcado no hubiera sido modificado de manera profunda por la colonialidad del género. Estos son temas clave en el estudio de la colonialidad y la decolonialidad, particularmente en el análisis del carácter constitutivo y constituido del género, la raza y la sexualidad en el mundo moderno/colonial (ver Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014).

Cuarta tesis: Los efectos inmediatos de la modernidad/colonialidad incluyen: la naturalización del exterminio, expropiación, dominación, explotación, muerte prematura y condiciones peores que la muerte, como la tortura y la violación

El exterminio, la expropiación, la dominación, la explotación, la muerte prematura y condiciones que pueden considerarse peores que la muerte, como la tortura y la violación, son predominantes en conflictos de guerra. Algunos de estos a veces se consideran legalmente legítimos hasta cierto punto, y otros están destinados a ser a lo sumo temporeros o se conciben como efectos no deseados. En la modernidad/colonialidad, todas estas acciones obtienen otro status y ocurren de manera perenne, no como respuesta a conflictos específicos, sino como formas de ser y de actuar en consonancia con lo que se considera el orden establecido. Al igual que el colonialismo, la colonialidad implica la expropiación de tierras y recursos, pero esto sucede no solo a través de la apropiación extranjera, sino también por los mecanismos del mercado y de los estados-nación modernos que ahora caracterizan a las antiguas colonias. Esto lleva a una desposesión continua en lugares que obtuvieron su tal llamada independencia. Pero no solo se toma la tierra y los recursos de los colonizados, sino que también se ejerce un dominio sobre sus mentes y cuerpos a través de formas de pensamiento, de instituciones, símbolos, y prácticas que promueven la visión normativa que reproduce y busca des-problematizar a la colonización y la autocolonización. Estos cuerpos y subjetividades. son también explotadas en el ámbito del trabajo de una forma típicamente más radical que la de cualquier proletariado metropolitano, o de los sujetos normativos (blancos o quienes sean) en el mismo espacio de producción. Debido a esto, cualquier concepción de descolonización digna de su nombre debe incluir la lucha por la redistribución de la tierra y los recursos, pero obviamente no puede limitarse a eso.

Quinta tesis: La colonialidad implica una transformación radical del poder, del conocimiento y del ser, lo cual conduce a la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser

Las cosmovisiones («world views,» veáse Wynter 1995) no pueden sostenerse solo en virtud del poder. Varias formas de acuerdo y consentimiento deben ser parte de él. Presuposiciones compartidas sobre el significado de conceptos básicos y de la experiencia vivida (ser), sobre lo que constituye el conocimiento o puntos de vista válidos (conocimiento), y sobre lo que representa el orden político, militar, y económico (poder en su forma más explícita) juegan un rol central en cómo las cosas son

concebidas y aceptadas en cualquier cosmovisión dada. La identidad y la actividad humana (subjetividad) también se producen y se desarrollan dentro de contextos que tienen un funcionamiento preciso del poder, nociones de ser, y concepciones del conocimiento. La colonialidad del conocimiento, del ser y del poder está formada, si no constituida, por una catástrofe metafísica, la naturalización de la guerra y las diversas modalidades de diferencia humana que se convierten en parte de la experiencia moderna/colonial. Es decir, la catástrofe metafísica disloca y a veces llega a deshacer la noción de una Cadena del Ser y todo tipo de paradigma relacional llevando así a mutaciónes en las dimensiones del poder, del conocer, y del ser de forma tal que reproducen la colonialidad. Estas dimensiones múltiples de la colonialidad ayudan a diferenciar la modernidad occidental de otros proyectos de civilización y dar cuenta de las formas en que la colonialidad organiza múltiples capas de deshumanización dentro de la modernidad/colonialidad.

El mal llamado «descubrimiento» consistió no solo en acciones particulares, tal y como como un despojo sin precedentes y la eliminación masiva de la vida humana, sino también en una catástrofe metafísica y en la aparición de un paradigma (un paradigma de guerra) con formas particulares de conocimiento, de ser y sentido, y de poder y subjetividad en su centro. Es solo en virtud de la vinculación de formas de ser, poder y conocimiento que la modernidad/colonialidad podría producir sistemáticamente lógicas, prácticas y formas de ser coloniales que aparecieron, no solo como naturales, sino como una parte legítima de los objetivos de la civilización occidental moderna. Por lo tanto, la colonialidad incluye a la colonialidad del conocimiento, la colonialidad del poder y la colonialidad del ser como componentes básicos de la modernidad/colonialidad. Estos son relevantes para la definición otras dimensiones más específicas de la colonialidad, tales como la colonialidad del género y la colonialidad de la naturaleza, entre otras.

Cada una de estas dimensiones principales de lo que constituye una cosmovisión (el poder, el conocer, y el ser) tiene al menos tres componentes básicos y cada uno de ellos incluye una referencia a la subjetividad encarnada:

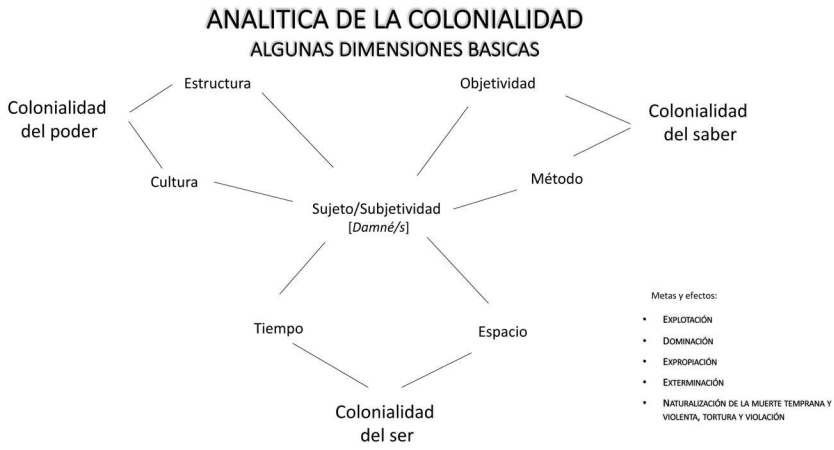
Saber: sujeto, objeto, método
Ser: tiempo, espacio, subjetividad
Poder: estructura, cultura, sujeto

Común a las tres dimensiones es la posición de sujeto o subjetividad, lo que igualmente implica que todo sujeto o subjetividad se ubica en el tiempo y el espacio, se encuentra definido o marcado por una estructura

de poder, y se posiciona y queda posicionado con respecto a la producción y legitimación del conocimiento.

Fanon apuntó hacia este tipo de relación entre lo subjetivo y lo objetivo en su descripción de la sociogenia (Fanon, 2009: 45), así como también concibió el sujeto como producto y a la vez generador de la estructura social, de la cultura y de la visión de mundo de una época. Otra forma de enunciar esto es identificando al sujeto no solo como un elemento clave en la constitución del ser, del poder y del conocimiento, sino también como aquello que conecta las dimensiones principales de lo que tomamos como lo real entre sí. El sujeto, por lo tanto, es un campo de lucha y un nodo que debe ser controlado y dominado para que la coherencia de la visión de mundo y del orden dominante continúen con los menores cuestionamientos e interrupciones posibles.

La sociogenia fanoniana junto a la identificación de las dimensiones básicas de una cosmovisión (ser, poder, saber) –las que también constituyen áreas de análisis general y son conceptos clave en la teoría de la colonialidad y la decolonialidad– y sus componentes fundamentales ofrecen los elementos para una analítica de la colonialidad, la cual queda representada en el siguiente diagrama:



Este diagrama ofrece una definición de la colonialidad del ser como la introducción de una lógica colonial en las concepciones y experiencias del tiempo y el espacio, así como de la subjetividad. La colonialidad del ser incluye la colonialidad de la visión y de los sentidos, que son modos en virtud de los cuales los sujetos adquieren un sentido de sí mismos y de su mundo. Por lo tanto, una exploración de la colonialidad del ser necesita

un examen de la colonialidad del tiempo y del espacio, así como de la subjetividad, incluida la colonialidad de la visión, del sentir y de la experiencia, tal y como están conformadas por la modernidad / colonialidad. La colonialidad del saber y la colonialidad del poder implican la misma operación con respecto a los elementos que las constituyen. El hilo unificador más obvio y directo es el sujeto colonizado, al que se le puede denominar, siguiendo a Fanon, como el sujeto «maldito» o condenado (*damné*). Utilizo el término en francés, *damné*, porque denota tanto la condición de expropiación como la de la ruptura de las relaciones de reciprocidad que constituyen la subjetividad humana (ver Maldonado-Torres 2007, 2008).

Los *damnés* son los sujetos que se encuentran fuera del espacio y del tiempo humanos, lo que significa, por ejemplo, que los mismos son «descubiertos» junto a su tierra en lugar de tener el potencial de descubrir algo. Por eso su presencia en un territorio no es vista como obstáculo serio a la toma del mismo. Los *damnés* no pueden asumir la posición de productores de conocimiento y se presume que carecen de objetividad. Del mismo modo, los *damnés* están representados en el ámbito social y cultural de forma tan negativa que, tal y como Fanon analizó en *Piel negra, máscaras blancas*, muchos tienden a rechazarse a sí mismos. Se espera que se resignen a condiciones que los mantienen al borde de la muerte y los exponen a una muerte temprana, y que solo puedan aspirar a salir de esta condición mediante formas de asimilación e inclusión que bien parecen estar diseñadas para nunca ser exitosas. La colonialidad del poder, del ser y del conocimiento trabajan conjuntamente para mantener a los malditos en su lugar, fijos, como si estuvieran en el infierno. Este es el infierno en relación al cual se concibe el cielo, la tierra, y la posibilidad de salvación de los civilizados.

Sexta tesis: la decolonialidad se basa en un giro decolonial o giros decoloniales que se opone(n) a la modernidad / colonialidad

La expresión más básica del giro decolonial ocurre en el ámbito de la actitud, lo que lleva a la formación de una actitud decolonial[3]. El *damné*, como la entidad que se crea en el meollo de la colonialidad del conocimiento, del poder y del ser, tiene el potencial de alejarse de los imperativos y las normas que se imponen sobre este y que lo mantienen dividido consigo mismo. Es el deseo del sujeto de «tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro» (Fanon 2009, 189), contra los efectos devastadores de la catástrofe

3. Para un análisis más detallado de la actitud decolonial y de su relación con el concepto de actitud tratado por otros autores tales como Edmund Husserl, Jürgen Habermas, Michel Foucault, y Frantz Fanon veáse Maldonado-Torres 2015.

metafísica, que hace posible la imposible formación –dentro de la lógica de la modernidad/colonialidad– de esta actitud.

Explicar la formación de la actitud decolonial requiere una fenomenología extensa. Fanon ofreció elementos cruciales de la misma en *Piel negra, máscaras blancas*, donde el tema de la actitud es fundamental aunque frecuentemente olvidado. Baste considerar que el objetivo principal de los tres primeros capítulos de *Piel negra, máscaras blancas* consisten en tomar «al negro actual» y tratar «de determinar sus actitudes en el mundo blanco» (Fanon 2009, 46). La actitud es un objeto de análisis, pero también un elemento clave en la concepción del conocimiento que se establece en el libro. No es accidental que Fanon comience su texto con la determinación de actitudes tras haber criticado la centralidad de los métodos en las ciencias humanas: «Dejamos los métodos a los botánicos y matemáticos. Hay un punto en el que los métodos se reabsorben» (Fanon 2009, 45). Fanon puede «dejar los métodos a los botánicos y matemáticos», pero no puede dejar atrás la actitud ya que la consideración de los sujetos negros como no patológicos requiere una ruptura con la actitud moderna/colonial que predomina en las ciencias europeas y en otros lugares. *Piel negra* ofrece una doble ruta analítica por la cual el autor reflexiona *sobre* las actitudes, mientras que también describe el drama del proceso por el cual el propio autor se enfrenta y rompe con la actitud anti-negra moderna/colonial para emerger como un pensador y escritor. *Piel negra* no es tanto un libro sobre temas negros como una narrativa catalizadora con dimensiones poéticas, analíticas y performativas que busca ilustrar la profundidad de la colonialidad como un problema y animar la formación de una actitud decolonial a la vez que generar la idea de decolonialidad como proyecto. Comprender el drama doloroso en busca de la actitud correcta frente a la modernidad/colonialidad e inicar un giro decolonial toma el lugar de la obsesión por los métodos. La actitud es, desde esta perspectiva fanoniana, más básica que el método (Maldonado-Torres 2017b).

Steve Biko también entendió el carácter fundamental de la actitud cuando definió la conciencia negra como «una actitud de la mente y una forma de vida, el llamado más positivo para emanar del mundo negro durante mucho tiempo» (Biko 2002 [1978], 91). Mientras que el método define la relación entre un sujeto y un objeto, la actitud se refiere a la orientación del sujeto con respecto al conocimiento, al poder y al ser. Por lo tanto, un cambio de actitud es crucial para acercarse críticamente a la colonialidad del poder, del conocimiento y del ser y para plantear la decolonialidad como un proyecto. La actitud decolonial es, por lo tanto, crucial para el proyecto decolonial y viceversa. No hay compromiso con la descolonización o la decolonialidad sin un cambio de actitud que lleve a cuestionar a la colonialidad, y esto no ocurre sin

el deseo por la relación de generosidad y hospitalidad libre y desinhibida con otros, lo que también ha de servir de base a la decolonialidad como proyecto.

A diferencia de la concepción habermasiana de la modernidad como un proyecto inconcluso, y de la propuesta foucaultiana de la modernidad como una actitud histórico-crítica, la decolonialidad es tanto una actitud como un proyecto incompleto que busca «construir el mundo del *Tú*,» usando los términos de Fanon (Fanon 2009, 190; Maldonado-Torres 2015). Construir el mundo del *Tú* implica una oposición a la catástrofe metafísica, al paradigma de la guerra y a la separación ontológica de tipo maniqueo. Esta lucha se lleva a cabo con *amor*, un término que en este contexto describe, no una relación romántica cualquiera, sino la actitud positiva del *damné*, al igual que con la *rabia*, como una forma de negación inspirada y orientada por la actitud positiva del amor[4]. El amor y la rabia son expresiones del «Sí» y del «No» que Fanon identifica como las expresiones principales de la lucha decolonial y de la actitud decolonial[5].

Como proyecto inconcluso, el giro decolonial requiere una genealogía que muestre varios de sus momentos a través del tiempo, complementando así una fenomenología del giro decolonial y conformando, junto a estas tesis, una analítica básica, y por tanto, con suerte útil, pero también necesariamente incompleta, del giro decolonial. Las tesis ofrecen una arquitectura conceptual que se opone directamente al reduccionismo analítico que es característico de la actitud moderna/colonial y de su ansiedad e intranquilidad fundamental de la subjetividad normativa frente a los temas concernientes a la colonización y a la descolonización. El giro decolonial se puede entender como una serie de interrupciones al conocimiento, a la estructura de poder, y a las formas de ser predominantes en la modernidad/colonialidad. Las tesis restantes capturan diferentes expresiones de la actitud decolonial y del giro decolonial en cada uno de estos niveles. Con amor y rabia, el *damné* emerge como pensador, creador/artista y activista. No se trata de reducir el conocimiento a la actividad de pensar, como si estuviera divorciada de otros aspectos, el ser a la expresión artística, o las confrontaciones con el poder establecido y la formación de otro-poder o

4. En relación a este punto ver el trabajo sobre el amor decolonial en Sandoval 2000 y Maldonado-Torres 2008 y sobre el amor revolucionario en Bouteldja 2017.

5. La plataforma de tres puntos del Campamento Contra la Junta («Campament against the board») creado por jovenes puertorriqueños como oposición a la implementación de la junta de siete miembros creada por el gobierno de los Estados Unidos para controlar la economía de Puerto Rico ofrece un ejemplo claro del amor y de la rabia y de estas concepciones del «Sí» y el «No»: «Los principios adoptados: No a la junta federal, no a la duda, y sí a la descolonización» (Jackson 2016).

poderes solamente a lo que usualmente se entiende como activismo, pero creo que cada una de estas áreas se vinculan de manera especial con las esferas del conocimiento, del ser, y del poder. La decolonialidad, por lo tanto, tiene que ver con el surgimiento del *damné* como pensador, creador y activista, y con la formación de comunidades que se unen a la lucha por la descolonización como un proyecto al cual le falta mucho por terminar.

Séptima tesis: la decolonialidad implica un giro epistémico decolonial mediante el cual el condenado (damné) *emerge como interrogador, pensador, teórico, escritor y /o comunicador*

En *Piel negra*, Fanon no solo decide estudiar las actitudes anti-negras modernas/coloniales que se encuentran en los sujetos negros, sino que también muestra un camino que incluye el surgimiento de la actitud decolonial y con ello la posibilidad de que el *damné* rompa con el narcisismo y con las dimensiones negativas de la doble-conciencia (Du Bois 1969) que le constituyen para comprometerse con la decolonialidad como proyecto. Este es el meollo de lo que he llamado en otras partes «meditaciones fanonianas,» las que parten del *damné* encarnado y no del *ego cogito* o del ego trascendental, y cuyo objetivo no es solamente conocer mejor, sino también cambiar el mundo de manera radical.

La transición de la soledad y la violencia de la condena a la posibilidad de la comunicación conlleva la formulación de preguntas críticas. Es por eso que la formación de preguntas es tan clave en los trabajos de figuras tales como Aimé Césaire, quien al principio de su *Discurso sobre el colonialismo* planteó la cuestión, «¿qué es, en su principio, la colonización?,» y la caracterizó como «la inocente pregunta inicial» (2006, 14) sobre la que hay que reflexionar claramente, con lo que también quiso decir «peligrosamente» («dangereusement»). Fanon también consideró clave el momento de cuestionamiento, ya que el narrador y analista en su *Piel negra* concluye el texto con una oración para hacer de él siempre alguien que cuestione (Fanon 2009, 190). Dado que la mente del colonizado ya está ocupada por historias e ideas que le hacen confirmar la colonialidad del conocimiento, el poder y el ser, Fanon eleva una oración a su cuerpo para que no deje de cuestionar. Fanon concibe el cuerpo como la «dimensión abierta de toda conciencia» (Fanon 2009, 190) y, por lo tanto, su oración es para que el cuerpo permanezca abierto y contrarreste cualquier imperativo generado de forma sociogénica para cerrarlo, aniqueliaro, y/o volverlo funcional al sistema. Esta es una concepción bastante distinta de la subjetividad y de la formación de preguntas que es parte de la tradición cartesiana. Aquí, el cuestionamiento crítico surge, no en virtud de la duda metódica, sino al menos en parte, como un efecto del sufrimiento hiperbólico del mundo moderno/colonial y su guerra

perpetua contra cuerpos, comunidades, conocimientos, etc. En lugar de tornarse en sujeto que se niega a si mismo y produce su propio sufrimiento, Fanon le eleva una oración a su cuerpo para que permanezca abierto y que se vuelque críticamente a todo lo que promueva la separación ontológica y maniquea al igual que al sufrimiento sistemático.

La decolonialidad requiere un compromiso con el cuerpo abierto, entendido como una zona de contacto, como un puente y una zona fronteriza, citando a Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, entre una gran cantidad de mujeres de color que promueven diversas formas de lo que podría considerarse como feminismos decoloniales (ver, por ejemplo, Moraga y Anzaldúa 1981; Anzaldúa y Keating, 2002; Lugones 2011). Esto es parte de lo que también Walter Mignolo y Madina Tlostanova describen como «teorizar desde las fronteras,» y lo que Mignolo ha denominado corpo-política del conocimiento, junto a la geopolítica del conocimiento, en oposición a la teo-política y ego-política del conocimiento (Mignolo, 2006 y 2010; Mignolo y Tlostanova 2006). La crítica decolonial encuentra su ancla en el cuerpo abierto. Cuando el *damné* expresa las preguntas críticas que se basan en la experiencia vivida del cuerpo abierto surge un otro discurso y una otra forma de pensar. Es por eso que escribir es para muchos intelectuales de color no menos que un evento. Escribir y, en efecto, todo tipo de comunicación verbal y no verbal a partir del cuerpo abierto es una forma de reconstituirse y de contrarrestar los efectos de la separación ontológica y de la catástrofe metafísica provocadas por la modernidad/colonialidad. Es por eso que Fanon escribió *Piel negra* aunque «nadie [se] lo ha rogado» (Fanon, 2009: 41) ; por qué Anzaldúa consideró la escritura como «forma de vida» (Anzaldúa, 2000: 235), y parte de la razón por la cual fue tan revolucionario que los escritos de Biko circularan con el título «Escribo lo que me gusta» (2002 [1978]).

Octava tesis: La decolonialidad implica un giro decolonial estético, erótico y espiritual mediante el cual el condenado (damné) *emerge como creador*

Vivir de manera que se afirme la apertura del cuerpo es parte de la actitud decolonial. Esta apertura y actitud no solo permite la posibilidad de cuestionamiento crítico, sino también la aparición de ideas sobre el yo, los demás y el mundo que desafían las concepciones de la modernidad/colonialidad. El cuerpo abierto es un cuerpo cuestionador al igual que un cuerpo creativo. Las creaciones artísticas que se producen como parte del giro decolonial expresan formas de crítica, de reflexión, y de autorreflexión al igual que proponen distintos modos de concebir y vivir el tiempo, el espacio, la subjetividad y la comunidad, entre otras áreas. La decolonialidad requiere no solo el surgimiento de una mente crítica, sino también de sentidos despiertos

que buscan afirmar la conexión en un mundo definido por la separación. La creación artística decolonial tiene como objetivo mantener el cuerpo y la mente abiertos, así como mantener a los sentidos preparados para responder de manera crítica a todo aquello que intente producir una separación ontológica. En ese sentido, la creación artística decolonial puede entenderse como una forma de extender la oración que Fanon hace a su cuerpo. La actividad estética decolonial, incluyendo al performance decolonial, se caracteriza, entre otras cosas, por una variedad de rituales que buscan mantener al cuerpo abierto como una fuente continua de preguntas y preparado para actuar.

El giro estético decolonial emerge como expresión del deseo por el otro y los otros en oposición a la colonialidad de la visión y de los sentidos (Lockward; Vázquez; Díaz Nerio et. Al., 2011; Mignolo y Vázquez, 2013; Rojas-Sotelo, 2014). Es un aspecto clave de la descolonización del ser, incluida la descolonización del tiempo, del espacio y de la subjetividad. También está relacionado con la descolonización de la espiritualidad, un punto que Anzaldúa expresa bien cuando escribe que «en la etnopoética y la actuación del chamán, mi gente, los indios, no dividieron lo artístico de lo funcional, lo sagrado de lo secular, el arte de la vida cotidiana. Los propósitos religiosos, sociales y estéticos del arte estaban todos entrelazados» (Anzaldúa, 2007: 88). La espiritualidad está en gran parte vinculada a la descolonización del ser, pero también toca a la unidad del conocimiento, del poder y del ser. La estética decolonial también tiene este carácter: tejer y entretejer, conectar y reconectar al sujeto consigx mismx, al conocimiento con las ideas, las ideas con preguntas, y a las preguntas con modos de ser que se abrán a las otredades y que generen más preguntas. Esto ocurre a través de los distintos modos de expresión humana, incluyendo la escritura, el arte visual, la música, la danza y el performance. Todos ellos contribuyen a la decolonialidad como proyecto. De hecho, puede decirse que no hay proyecto político o epistemológico decolonial sin estética decolonial. Todos estas áreas se retroalimentan.

Siguiendo a Audre Lorde (2016) y a Gloria Anzaldúa (2000), la estética puede concebirse como profundamente conectada con lo erótico y lo espiritual. La estética, el erotismo y la espiritualidad son tres dimensiones fundamentales del sujeto encarnado como la base activa del sentimiento y de la percepción al igual que como la «dimensión abierta de cada conciencia» (Fanon, 2009: 190) o, como diría Du Bois, la dimensión abierta del «alma» (Du Bois, 1965). Lo erótico desempeña un papel importante en las formas de relacionarse con los demás. A través de lo erótico, el amor adquiere la dimensión de encuentro cuerpo a cuerpo apasionado e íntimo, lo que constituye una parte fundamental en la formación de comunidades de amor y entendimiento mutuo. En este sentido, el agente, incluyendo

al filosofo decolonial, es necesariamente un ser erótico y la erótica es parte de decolonialidad como filosofía primera. Lo espiritual podría entenderse como una forma de relacionarse con el mundo en su totalidad, y a través de eso, con cada una de sus partes. La estética , la erótica y la espiritualidad decoloniales son formas de resurgimiento corporal, subjetivo e intersubjetivo que son cruciales en el esfuerzo de pensar, crear y actuar con el objetivo de construir un mundo diferente. La idea de lo humano y de humanidad ha de entenderse en relación a estas formas de creación y recreación y no meramente por la biología.

Novena tesis: la decolonialidad implica un giro decolonial activista por el cual el condenado (damné) emerge como un agente de cambio social

El pensar y el crear son indispensables para entender el significado de la humanidad y su efectiva descolonización pero no pueden cambiar el mundo por si mismos. También se pueden agregar otras actividades, como la espiritualidad, y aún así, por sí mismas, no pueden cambiar el mundo. El *damné* necesita envolverse en múltiples actividades –pensar, crear, etc.,– y hacerlas parte de estrategias y esfuerzos para descolonizar efectivamente las formas moderna/coloniales del poder, del conocimiento y de ser. Esto requiere la aparición del *damné* como agente de cambio. Se trata de alguien que evita la tentación de convertir las actividades de pensar y de creación de sentido en zonas de refugio o de escape de la colonialidad. Cuando figuras tales como la del académico, el teórico, y el artita se desvinculan de la lucha por la descolonización estos pueden ser fácilmente cooptados a medida que buscan el reconocimiento de ámbitos específicos, como el mundo académico o el artístico. El recorrido aparentemente decolonial de quizás demasiados sujetos críticos y creativos desgraciadamente termina en este punto, convirtiéndose en no pocos casos en agentes de la colonialidad mientras disertan sobre o utilizan una retórica o estética que parece indicar compromiso con el proyecto decolonial. El giro decolonial requiere una suspensión de la lógica del reconocimiento y una renuncia a las instituciones y prácticas que sostienen la modernidad/colonialidad.

Sin duda alguna, el activismo tradicional no está exento de este tipo de peligros y tendencias que terminan en la cooptación y/o la decadencia. Esto sucede a menudo cuando el activista se considera más radical que aquellas y aquellos que prestán más atención a la teoría o al arte, por ejemplo, como si el verdadero activismo pudiera prescindir de estas áreas. Al contrario, el activismo social tiende a nutrirse del trabajo que se produce en otras esferas e inclusive mobiliza esos productos contra los muros de separación creados por la modernidad/colonialidad. Por lo tanto, el activismo decolonial es reflexivo y creativo y se alimenta de la teoría y del

arte al igual que la reflexión y la creación artística decolonial se nutren del activismo social y envuelven a veces ellas mismas distintos tipos de activismo. A la vez hay que reconocer la importancia del trabajo meticuloso del activista decolonial en la discusión de estrategias para cambiar instituciones particulares de la sociedad e impactar el ámbito explícitamente político, al igual que en la tarea de producir teoría y pensamiento a partir de la organización[6]. Sin embargo, el giro decolonial requiere el trabajo combinado de estas diversas actividades y esferas para que pueda convertirse efectivamente en proyecto decolonial. La actitud del *damné*, sus expresiones de amor y rabia, cuestionamientos, y acciones se vuelven parte intrínseca de un proyecto decolonial cuando se busca tejer y entretejer las diversas expresiones del *damné* para cambiar el mundo.

Décima tesis: la decolonialidad es un proyecto colectivo

El surgimiento del *damné* como cuestionador, comunicador, y sujeto creativo es un acontecimiento imposible dentro de la lógica y los términos del mundo moderno/colonial. Lo imposible, sin embargo, sucede cada vez que el *damné* en efecto emerge como agente en el mundo. La respuesta es predecible: el orden moderno/colonial intentará reprimir la anomalía rechazando, minimizando, humillando, matando, exotizando, tokenizando, y/o subalternizando al *damné*. En contraposición a esto, la actitud decolonial implica la renuncia a los sistemas de valor que permiten que esta predecible respuesta tenga la última palabra. Sin embargo, un sujeto en condena no está en posición de cambiar el mundo por sí solo.

La decolonialidad no es un proyecto de salvación individual, sino que aspira a «construir el mundo del *Tú*» (Fanon, 2009: 190) lo que se elabora también colectivamente. El pensamiento, la creación y la praxis decolonial se llevan a cabo, no buscando el reconocimiento de los amos/colonizadores, sino ofreciéndose con generosidad y hospitalidad a otros *damnés*. Y son los *damnés* y otros que, siguiendo su pauta, también renuncian a la modernidad/colonialidad quienes, pensando, creando y actuando juntos en diversas formas de comunidad, pueden intentar la interrupción de la colonialidad del conocimiento, del poder y del ser y cambiarse a sí mismos y al mundo. Por lo tanto, la descolonización no es un evento pasado, sino

6. Veáse el trabajo de Decolonize This Place con respecto a «movement generated theory» y «action oriented movement,» dos expresiones que definen con más precisión lo que quiero decir aquí con «activismo.» Este significado es más importante que el término mismo. Ver https://www.decolonizethisplace.org al igual que ElGenaidi 2019.

un proyecto en construcción[7]. Un diagrama final sirve para representar algunas de las piezas principales.

Referencias

Anzaldúa, Gloria E.: *Interviews/Entrevistas*. Editado por Ana Louise Keating. New York and London: Routledge, 2000.

Anzaldúa, Gloria E. *Borderlands: the New Mestiza=La frontera*. Tercera ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

Anzaldúa, Gloria E., y Analouise Keating, eds.: *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York: Routledge, 2002.

Biko, Steve: *I Write What I Like: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press, 2002 [1978].

Bouteldja, Houria. 2017. *Los blancos, los judíos, y nosotros: hacia una política del amor revolucionario.* Traducido por Anabelle Contreras con la colaboración de Claire Lienart. Madrid: Akal, 2017.

Bowden, Brett: *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

Césaire, Aimé: *Discurso sobre el colonialismo.* Traducido por Ana Useros Martín, et. al. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

Chamberlain, M. E.: *Decolonization: The Fall of the European Empires*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002 [1978].

7. Esta dimension de la decolonialidad es capturada magistralmente por la Colectiva Feminista en Construcción. No es casualidad que actividades tal y como la elaboración de su *La Manifiesta* se conciban como regalo, recordándose así el carácter fundamental del *don* u ofrecimiento de la *damnée*. Veáse https://www.scribd.com/document/263057948/La-Manifiesta-Colectiva-Feminista-en-Construccion

Colectiva Feminista en Construcción. *La Manifiesta*. https://www.scribd.com/document/263057948/La-Manifiesta-Colectiva-Feminista-en-Construccion

Cornell, Drucilla: «Afterword.» En *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*, by Lewis Gordon., 143-147. New York: Fordham University Press, 2015.

Davis, Angela: *Women, Race, and Class*. New York: Random House, Vintage Books, 1983..

Du Bois, W.E.B: *The Souls of Black Folk.* New York: The New American Library; London: The New English Library, 1969.

ElGenaidi, Deena: «'Movement-generated Theory Magazine» *Anemones* Launches at Hyperallergic HQ on March 14, 2019,» *Hyperallergic* (Feb. 25, 2019): https://hyperallergic.com/486220/anemones-magazine-march-14/

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal, and Karina Ochoa Muñoz, eds.: *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Fanon, Frantz: *Los condenados de la tierra.* Traducido por Julieta Campos. 3ra ed. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas.* Traducido por Mara Viveros Vigoya, et. al. Madrid: Editorial Akal, 2009.

Fredrickson, George M. *Racism: A Short History.* Princeton: Princeton University Press, 2002.

Goldstein, Joshua S.: *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Gordon, Lewis R.: *Bad Faith and Antiblack Racism.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995.

__. 2015. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*. New York: Fordham University Press.

Gqola, Pumla Dineo. *Rape: A South African Nightmare.* Johannesburg: MFBooks Joburg, 2015.

Jackson, Jhoni. Young Boricuas Have Been Camped Out for a Month Protesting PROMESA. Meet the Faces Behind the Movement. In Remezcla, 2016. http://remezcla.com/features/culture/campamento-contra-la-junta-puerto-rico/

Jahn, Beate. 2000. *The Cultural Construction of International Relations: The Invention of the State of Nature*. New York: Palgrave, 2000.

Lander, Edgardo, ed. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* [Coloniality of Knowledge: Eurocentrism and social sciences: Latin American perspectives]. Caracas, Ven.: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV); Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).

Lewis, Simon L. , y Mark A. Maslin: «Defining the Anthropocene.» *Nature* 519:171-180, 2015.

Locke, John: *Two Treatises of Government*. New York: New American Library, 1965 [1690].

Lockward, Alanna, Rolando Vázquez, Teresa María Díaz Nerio, et. al.. «Manifesto for a Decolonial Aesthetics.» *Transnational Decolonial Institute,* 2011. https://transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/decolonial-aesthetics/.

López de Gómara, Francisco: Historia general de las indias y vida de Hernán Cortés. Caracas, Ven.: Biblioteca Ayacucho, 1979.

Lorde, Audre: *Lo erótico como poder y otros ensayos*. Córdoba, Arg.: bocavulvaria ediciones 2016.

Lugones, María: «Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System.» *Hypatia* 22 (1):186-209, 2007.

Lugones, María: «Hacia Un Feminismo Descolonial.» *La manzana de la discordia*, traducido por Gabriela Castellanos 6, no. 2, 2011, 105-19,.

Maldonado-Torres, Nelson: 2007. «On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept.» *Cultural Studies* 21 (2-3):240-70.

Maldonado-Torres, Nelson:2008. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.

Maldonado-Torres, Nelson:. «El pensamiento filosófico del 'giro descolonizador'.» En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y «Latino» (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta and Carmen Bohórquez, 683-697. Mexico D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2011a.

Maldonado-Torres, Nelson:. «Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique--An Introduction». *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (2): 1-15, 2011b.

Maldonado-Torres, Nelson:. «Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World.» *Journal of the American Academy of Religion* 82 (3):636-665, 2014.

Maldonado-Torres, Nelson: Transdisciplinariedad y decolonialidad. *Quaderna* 3, 2015. Online: http://quaderna.org/transdisciplinariedad-y-decolonialidad/

Maldonado-Torres, Nelson: «Césaire's Gift and the Decolonial Turn.» In *Critical Ethnic Studies: A Reader*, edited by Nada Elia, David M. Hernández, Jodi Kim, Shana Redmond, Dylan Rodríguez and Sarita Echavez See, 435-462. Durham: Duke University Press, 2016.

Maldonado-Torres, Nelson: «The Decolonial Turn.» En *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*, editado por Juan Poblete, 111-127. London: Routledge, 2017a.

Maldonado-Torres, Nelson: «Frantz Fanon and the Decolonial Turn in Psychology: From Modern/Colonial Methods to the Decolonial Attitude.» *South African Journal of Psychology* 47, no. 4: 432-41,2017b.

McClintock, Anne: *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge, 1995.

Mignolo, Walter: *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.

Mignolo, Walter : «De-linking: Don Quixote, Globalization and the Colonies.» *Macalester International* 17, 2006, 3-35.

Mignolo, Walter: *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Arg.: Ediciones del Signo, 2010.

Mignolo, Walter, y Madina V. Tlostanova: «Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge.» *European Journal of Social Theory* 9 (2), 2006, 205-221.

Mignolo, Walter, y Rolando Vázquez: «Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/Decolonial Healings.» In *Social Text,* 2013. http://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/

Moraga, Cherríe, y Gloria Anzaldúa, eds.: *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Mass.: Persephone Press, 1981.

Quijano, Aníbal. 1991. «Colonialidad y modernidad/racionalidad.» *Perú indígena* 29:11-20.

Quijano, Aníbal: «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.» *Nepantla: Views from South* 1 (3), 2000, 533-80.

Quijano, Aníbal, e Immanuel Wallerstein: «Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System.» *International Social Science Journal* 44, 1992, 549-57.

Rojas-Sotelo, Miguel: «Decolonizing Aesthetics.» En *Encyclopedia of Aesthetics*, editado por Michael Kelly, Vol. 2, 301-304. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Sandoval, Chela: *Methodology of the Oppressed.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Sharoni, Simona, Julia Welland, Linda Steiner, and Jennifer Pedersen, eds. 2016. *Handbook on Gender and War*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.

Smith, Adam. . *The Wealth of Nations*. Hazleton, Penn: The Electronic Classics Series of Pennsylvania State University, 2005 [1776].

Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Traducido por Richard Howard. New York: University of Oklahoma Press, 1999.

Wekker, Gloria. *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race.* Durham: Duke University Press, 2016.

Wynter, Sylvia: «Columbus and the Poetics of the Propter Nos.» *Annals of Scholarship* 8 (2), 1991, 251-86.

Wynter, Sylvia: «1492: A New World View.» En *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, edited by Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford, 5-57. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1995.

Wynter, Sylvia: «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument.» *The New Centennial Review* 3 (3), 2003, 257-337.

CUESTIONES ABIERTAS EN TEORÍA DECOLONIAL: UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE MARIÁTEGUI

Santiago Castro-Gómez
Universidad Javeriana

En un artículo publicado en el año de 1995, el sociólogo peruano Aníbal Quijano invoca la figura de Mariátegui para discutir una serie de «cuestiones abiertas» en torno a los debates sobre la colonialidad (Quijano, 1995). Esas cuestiones tienen que ver, sobre todo, con el uso de las categorías raza, etnia y nación en la obra del Amauta y su potencial para entender el funcionamiento del sistema mundo moderno/colonial. Quijano supone que en la obra de Mariátegui podemos encontrar algunas de las categorías básicas de aquello que luego daría en llamarse el «giro decolonial». Siguiendo esta pista quisiera preguntar, con Quijano pero más allá de Quijano, qué tipo de «cuestiones abiertas» ha dejado la teorización decolonial durante los últimos años en América Latina, tomando como punto de referencia la obra de José Carlos Mariátegui. Utilizo su obra porque me referiré a estas cuestiones desde una perspectiva centrada en el análisis de la colonialidad en América Latina, dejando fuera de consideración el modo en que ellas puedan ser abordadas en otras partes del mundo. Me centraré para ello en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pero también en libros póstumos como *El alma matinal* y *En defensa del marxismo*. El objetivo de este ejercicio no es solo plantear cuáles son las cuestiones que han quedado «abiertas» en la teorización decolonial, sino expresar mi *posición* frente a ellas, para lo cual haré referencia a mis propias investigaciones sobre el problema de las herencias coloniales. Utilizaré para ello una serie de «motivos mariateguianos» que servirán para argumentar mi posición.

Macro-sociología histórica y genealogía

Cinco años después de la muerte de Mariátegui, en 1928, el Partido Comunista del Perú publicó un documento en el que condenaba duramente la obra del Amauta. Según el Partido, el «mariateguismo» es una peligrosa ideología que va en contra de los postulados del marxismo-leni-

nismo y obstaculiza la «bolchevización orgánica» del proletariado peruano (Galindo, 1994). ¿A qué se debía esta molestia de los comunistas frente a la obra de Mariátegui? En primer lugar, al hecho de que Mariátegui se desviaba de la visión eurocéntrica que la Internacional Socialista tenía sobre América Latina. Al mostrar que la historia del Perú tiene una *especificidad* que no puede ser reducida a ningún modelo universalista (el «materialismo histórico» o el «materialismo dialéctico»), Mariátegui combate la tesis según la cual, todos los países latinoamericanos son «periferias» neocoloniales subproducto del «imperialismo». Bajo este supuesto meta-sociológico, no existen las especificidades nacionales. No hay una «realidad peruana» que sea diferente a la colombiana, a la mexicana o a la argentina. Todos estos países son igualmente «dependientes» del capital imperial, por lo cual la estrategia del Partido Comunista debía ser exactamente *la misma* en cada uno de ellos: favorecer la emergencia de una revolución democrático-burguesa que pudiera crear las condiciones para el socialismo. Había que avanzar, por tanto, a una situación de «tránsito» conforme al modelo evolucionista elaborado por Marx y Engels. No es extraño entonces que la obra de Mariátegui (el «mariateguismo»), enfocada en un análisis que da importancia a la especificidad de los fenómenos locales y su historia, le pareciera al partido Comunista como demasiado libre y no ajustada a los cánones ideológicos del marxismo.

La obra de Mariátegui se aparta de toda consideración *cientificista* del marxismo. Para el amauta, el marxismo no es una «ciencia rigurosa», tal como lo afirmaba Engels (en el *Anti-Dühring*), pero también Pléjanov y Bujarin. Estos autores, yendo más allá de Marx, tenían la convicción de que el materialismo histórico ha descubierto las leyes que rigen necesariamente el devenir de todas las sociedades humanas y que no existe una diferencia epistemológica ni metodológica entre el conocimiento del mundo material y del mundo social. No obstante, en el capítulo cuatro de *En defensa del marxismo*, el amauta tiene una idea completamente diferente: «El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una filosofía de la historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un modelo de interpretación histórica de la sociedad actual» (Mariátegui, 2010a: 46). Pero si Marx no creó un «materialismo metafísico» ni una «filosofía de la historia»; más aún, si no es el autor de una «ciencia económica» de carácter universal, ¿qué fue entonces lo que creó? Mariátegui responde: un «modelo de interpretación histórica».

En efecto, frente a los revisionistas que querían atacar al marxismo por ser una ciencia anacrónica, ya superada por los avances científicos más recientes, Mariátegui dice que no tendríamos por qué juzgar a Marx bajo

esos parámetros, ya que su única pretensión fue la de crear un «modelo de interpretación histórica» y no una «ciencia de la historia». Lo que ofrece Marx no es entonces una *ciencia de la sociedad*, sino –tal como lo dijera Gramsci– una *filosofía de la praxis*. Dicho de otro modo, no es la *teoría* de Marx lo que hace que su nombre siga «vivo en la lucha por la realización del socialismo», sino es la *praxis* que ha inspirado esa teoría (Mariátegui, 2010a: 47). No hay leyes de la historia que sobre-determinen «en última instancia» la voluntad de los hombres. Al contrario, según Mariátegui, el «modelo de interpretación» creado por Marx y explicitado por Sorel da prioridad a la formación política y moral de los sujetos del cambio, de modo que la lucha de clases demanda la creación de una *voluntad colectiva* que no es derivable sin más de premisas económicas. «La premisa política, intelectual, no es menos indispensable que la premisa económica» (íbid., 83). Es decir que el socialismo no llegará automáticamente como consecuencia de la bancarrota del capitalismo, tal como enseña la ortodoxia comunista. Se necesita la lucha política, la organización inteligente de las fuerzas del cambio y su preparación moral e intelectual, teniendo en cuenta su contexto histórico y cultural específico. No hay leyes de la historia que valgan para todo el mundo.

Queda claro entonces que Mariátegui desconfía de toda lectura cientificista del marxismo ya que esto conduce a una visión *teleológica* de la historia. La tesis del partido Comunista era que los países de América Latina, de carácter predominantemente feudal, debían avanzar primero hacia el capitalismo para, luego sí, una vez creadas las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución, avanzar finalmente hacia el comunismo. Pero Mariátegui se da cuenta de que este modelo *etapista* no es transferible a países como el Perú, que han tenido experiencias históricas muy diferentes. No obstante, lo que le molesta no es solo el problema de la teleología histórica, sino, más aún, el uso de categorías *omnicomprensivas* de carácter económico y/o sociológico para leer la historia. Y aquí podemos encontrar la primera «cuestión abierta» que me gustaría discutir en este trabajo. ¿Qué tan pertinente es, desde el punto de vista metodológico, recurrir a una visión macro-sociológica, como el análisis del sistema-mundo, para comprender el fenómeno de la colonialidad? Como es sabido, tanto Quijano como otros teóricos se apoyan en las tesis del sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein para comprender las dinámicas mundiales del capitalismo y el colonialismo a partir del siglo XVI. Este tipo de análisis privilegia nociones como «centro», «periferia», «semi-periferia», «imperialismo» y «movimientos anti-sistémicos» que son útiles para comprender las geopolíticas del conocimiento, las luchas entre diferentes potencias hegemónicas por el control de zonas de influencia, las relaciones de dependencia económica

entre las metrópolis y las periferias, los flujos migratorios globales, etc. Sin embargo, tales nociones resultan problemáticas a la hora de comprender la peculiaridad de las herencias coloniales en regiones específicas del mundo. No es lo mismo la colonialidad del poder en el mundo árabe que en Francia, en el Caribe colombiano que en Andalucía, e incluso en Argentina o Uruguay que en la región andina. No se trata, en ninguno de estos casos, de variaciones regionales con respecto a una sola «matriz» o «patrón» mundial de poder que abarca el sistema-mundo en su totalidad. Este es precisamente el problema de un modelo macro-sociológico como el análisis del sistema-mundo, utilizado por varios teóricos decoloniales. Al ver el mundo con una mirada telescópica, es insensible a las diferencias específicas. Puede ver el bosque, pero es incapaz de diferenciar los árboles.

En mis propios trabajos sobre la colonialidad del poder he preferido seguir el llamado de atención metodológico que nos hace Mariátegui, y en lugar de privilegiar el análisis macro-sociológico he preferido echar mano de la *genealogía*[1]. Las ventajas heurísticas de aplicar este método son varias. En primer lugar, la genealogía es un «modelo de interpretación», no una «ciencia social», que estudia el modo en que las relaciones de poder operan históricamente en contextos específicos. La genealogía no recurre a la tesis de que estas relaciones dependen «en última instancia» de una formación *mundial* de poder (la división racial del trabajo que nace como fruto de la expansión colonial europea), sino que estudia el poder como relacionalidad múltiple desde un punto de vista *inductivo*. Esto quiere decir que las relaciones coloniales no se generan *primero* en los regímenes globales de poder, sino en los más locales que le sirven de soporte[2]. Lo cual no excluye que las lógicas globales de poder, una vez consolidadas, puedan tener un «efecto de retorno» sobre las más locales. No obstante, el punto aquí es dilucidar cómo esas relaciones microfísicas de poder se anclan en el *sentido común* de una sociedad. Para entender esto, no es *suficiente* una concepción «jerárquica» del poder, como la que maneja el análisis del sistema-mundo, sino que debemos avanzar hacia una visión en donde el poder no es visto solo como una fuerza incontenible que se impone desde arriba por los dominadores a través de la fuerza y la violencia, sino como una relación

1. Desde hace ya varios años he dedicado textos y comentarios a esta discusión en torno al análisis del sistema-mundo y la genealogía como dos metodologías distintas para el análisis de la colonialidad. Véase: Castro-Gómez, 2007: 284-292; 2010: 164-170; 2011: 258-260; 2017: 241-243

2. Aquí me atengo estrictamente a lo ya dicho por Gramsci: «Las relaciones internacionales, ¿preceden o siguen (lógicamente) a las relaciones sociales fundamentales? Es indudable que las siguen» (Gramsci, 2009: 128)

de fuerzas *consentida* por los dominados. La colonialidad del poder no es un simple ejercicio de violencia, sino un conjunto de tecnologías capaces de generar determinados tipos de *subjetividad*.

En efecto, la genealogía estudia el poder desde el punto de vista de sus *tecnologías*. Esto quiere decir que en un mismo espacio-tiempo pueden operar simultáneamente diferentes tipos de poder, conforme sea la racionalidad específica desplegada por cada uno de ellos. No hay por tanto un solo poder que acapare *todo* el espacio social en un momento dado de la historia. Como lo he mostrado en otro lugar, la formación de las jerarquías históricas de poder (de clase, raza, género y sexualidad) no deben entenderse desde una teoría jerárquica, sino *heterárquica* del poder. Lo cual significa que la colonialidad no es una «totalidad» que sobredetermina todas las jerarquías sociales, como sugiere Quijano, sino un tipo *específico* de poder que se articula estratégicamente con otros poderes (Castro-Gómez, 2014: 79-95) . En mis investigaciones he tratado de mostrar que para el caso específico del Virreinato de la Nueva Granada, la colonialidad del poder tiene que ver directamente con unas *técnicas de filiación y alianza* implementadas por la élite criollo-blanca, cuyo objetivo era distanciarse claramente de la población negra, indígena y mestiza mediante la ostentación de su «limpieza de sangre». Técnicas que aunque se *articularon* históricamente con otras, como por ejemplo con el poder soberano de la Corona española o con el poder pastoral de la Iglesia Católica, no eran de ningún modo *identificable* con ellas. ¡No todo era colonialidad del poder! No lo era en un espacio-tiempo específico como el de la Nueva Granada de los siglos XVII-XVIII, mucho menos en el nivel global del sistema-mundo. No estoy diciendo que no haya existido colonialidad del poder en todos los lugares a donde llegó la expansión europea de los siglos XVI-XIX. Lo que digo es que cada una de estas «situaciones coloniales» tendría que ser analizada en su *especificidad técnica y política*, en vez de subsumirla en una especie de «totalidad» indiferenciada. La sospecha de Mariátegui frente a los modelos totalizantes de análisis puede aplicarse con rigor a un cierto tipo de pensamiento decolonial.

La doble cara de la modernidad

Hay una segunda «cuestión abierta» que también podemos abordar desde el pensamiento de Mariátegui: la crítica al occidentalismo. En la «Advertencia» que da inicio a los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui escribe lo siguiente: «No faltan quienes me suponen un europeizante ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme contra esta barata e interesada conjetura» (Mariátegui, 1995: 3) ¿Quién y por qué razones acusó a Mariátegui

de ser «eurocéntrico»? Aunque hay todavía mucha discusión al respecto, todo parece indicar que se trató de Luis Valcárcel, autor de fuerte sesgo antioccidental, quien en 1927 publicó un libro titulado *Tempestad en los Andes* donde anunciaba el resurgimiento del «alma del Tahuantinsuyo». Mariátegui escribe el prólogo de este libro y señala su carácter panfletario, moral, bucólico y profético. El libro de Valcárcel, en opinión de Mariátegui, adolece de un análisis social de la situación del indígena peruano y se mantiene, más bien, en un plano de argumentación idealista y mistificante que en nada contribuye a las luchas políticas concretas[3]. No es raro entonces que el Amauta haya sido acusado por Valcárcel de «eurocéntrico» por apoyarse en un *corpus* teórico que, como el marxismo, pertenece al ya «decadente» mundo occidental. Frente a esta acusación «barata e interesada», Mariátegui responde lo siguiente: «He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales» (íbid., 4).

¿Qué puede significar esta frase? Algunos teóricos decoloniales han dicho que «Occidente», vale decir, el conjunto de valores que aparecen en el mundo griego antiguo y se articulan con la cultura cristiana de la edad media europea para dar origen a la modernidad en los siglos XVI-XIX, es un «proyecto civilizatorio» que arrastra consigo la destrucción de otras culturas, la dominación irrestricta sobre la naturaleza, el triunfo del capitalismo económico y del imperialismo político. Desde el punto de vista de una genealogía conceptual, esta perspectiva es una herencia directa de la filosofía argentina de la liberación de los años setenta. De la mano de la entonces muy en boga teoría de la dependencia y de la teología de la liberación, estos filósofos decían que América Latina se encontraba en una situación estructural de «dependencia» frente al mundo de la modernidad, lo cual hacía que todos sus realizaciones culturales (y en particular la filosofía) fuesen simples imitaciones inauténticas de lo producido en Europa. Según estos filósofos, el rasgo definitorio de la modernidad, y en general de la «cultura occidental», no es otro que la «voluntad de dominio». Proyecto filosóficamente formulado por Descartes con el endiosamiento de un sujeto egoísta y encerrado en sí mismo, incapaz de abrirse a la interpelación del otro. El *ego cogito* funcionaría en realidad como un *ego conquiro* que se impone violentamente sobre todas las demás culturas. Tal voluntad de poderío, en palabras de Oswaldo Ardiles, «signa todos los productos culturales [de la modernidad], desde la ciencia hasta la filosofía,

3. Este «Prólogo» fue reproducido por Mariátegui, en una extensa nota de pie de página, al comienzo del capítulo dos de los *7 ensayos.*

concibiendo a los entes como cosas manipulables a su antojo y, mediata o inmediatamente, destinadas al mercado» (Ardiles, 1975: 14). Atrapada indefectiblemente en esta voluntad de dominio, la «totalidad europea» ha cosificado el mundo del latinoamericano, del africano y del asiático, siendo incapaz de apreciar su «alteridad». Así las cosas, la «liberación» de los pueblos latinoamericanos pasaría necesariamente por un «desprendimiento» de esa cultura opresora de la modernidad.

Curiosamente, este *pathos* anti-occidentalista de la filosofía de la liberación se alimenta en buena parte de filósofos vinculados a la derecha política europea como Martin Heidegger, pero resuena también con autores conservadores muy leídos en la época de Mariátegui como Oswald Spengler. Fue precisamente el libro de Spengler *La decadencia de Occidente* el que inspiró las tesis «antimodernas» de Valcárcel. De modo que cuando el Amauta dice que «no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales» está desmarcándose, por un lado, del anti-occidentalismo de Valcárcel por considerarlo una visión conservadora, bucólica y reaccionaria, pero del otro lado está reconociendo que la modernidad, junto con elementos patológicos, también arrastra consigo elementos *emancipatorios*. Como buen pensador *dialéctico*, Mariátegui rechazaría de inmediato la tesis de algunos pensadores decoloniales según la cual, la modernidad en su conjunto es una maquinaria colonialista y totalizante, responsable del epistemicidio, el genocidio y la destrucción del planeta, de modo que la única esperanza de «liberación» es recurrir a las epistemes no occidentales que fueron negadas por la modernidad, pero que aún sobreviven. Pues al igual que Valcárcel, estos pensadores dicen que ni el socialismo, ni el marxismo, ni el republicanismo, ni ninguna otra tradición crítica de *origen europeo* pueden contribuir a la descolonización que necesita Latinoamérica. Todas ellas estarían ya «contaminadas» por el proyecto civilizatorio de Occidente que ha negado siempre la experiencia de otras culturas diferentes a la propia.

En efecto, el libro de Valcárcel bebe directamente de las tesis defendidas por Spengler en *La decadencia de occidente* (1918). Este pensador alemán de derechas había dicho que la civilización occidental ha perdido sus «energías vitales» y entrado en un proceso inevitable de decadencia. Es una cultura decrépita, que ya no es capaz de imponer al mundo sus valores racionales, porque sus instituciones económicas, científicas y políticas se han corrompido para siempre. Empieza un nuevo ciclo de la historia de la humanidad, en el que el «alma fáustica» del occidente moderno será sustituida por una nueva civilización amiga de la vida. Es en este punto donde Valcárcel retoma el testimonio de Spengler. En su opinión, en lo alto de las cumbres andinas se está gestando la nueva civilización que reemplazará a Occidente. No es el socialismo moderno encarnado en la revolución

rusa, como dicen los marxistas, sino el comunitarismo indígena que baja de la sierra quien encarnará el nuevo ciclo de la historia y salvará por fin de su decadencia a la nación peruana. Pero Mariátegui, que conoce muy bien el libro de Spengler[4], corrige la lectura sesgada de Valcárcel. No es la «civilización moderna» la que ha entrado en crisis con la primera guerra mundial, sino tan solo un elemento *específico* de ella: el capitalismo. Lo que el Amauta sugiere aquí es que no debemos confundir el capitalismo con la modernidad. El proyecto emancipatorio para el Perú tendrá que prescindir ciertamente del capitalismo, pero no de la modernidad, como ingenuamente creía Valcárcel. En un artículo de 1925 titulado «¿Existe un pensamiento hispanoamericano»?, el Amauta dice lo siguiente: «La civilización occidental se encuentra en crisis, pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como abundantemente se dice, agotada y paralítica […] Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista» (Mariátegui, 1991: 365-366).

Aníbal Quijano comprende muy bien esta diferencia conceptual entre el capitalismo y la modernidad cuando afirma que no es posible reducir la modernidad a *una sola* forma de racionalidad, sino que es necesario distinguir al menos dos tipos que se relacionan entre sí de manera *dialéctica*. De un lado tenemos la *racionalidad instrumental*, desplegada por el capitalismo (fenómeno estudiado primero por Marx y luego por Weber) y proyectada hacia afuera como explotación imperial de las colonias y sus poblaciones. Pero de otro lado tenemos la *racionalidad histórica*, que según Quijano tiene que ver con la utopía materialista de una sociedad libre de necesidades materiales. No se trata, por tanto, de tirar la cesta entera de frutas en lugar de sacar la manzana podrida:

> No tenemos necesidad de confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y en la lógica instrumental del capital con algún oscurantista reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad: ante todo, la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas. No todo ello se originó en Europa. Pero fue con ella que todo eso viajó hacia América latina (Quijano, 1988: 33).

4. Alberto Flórez Galindo dice incluso que lo leyó en alemán (Flórez Galindo, 1994: 426).

También el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría deja muy claro en sus escritos que en nombre de la crítica al capitalismo no podemos prescindir de los criterios normativos desplegados por la modernidad, pues entonces nos quedaríamos con las manos vacías para levantar una crítica de sus patologías. En sus *Quince tesis sobre modernidad y capitalismo,* argumentando de la mano de Marx, Echeverría dice que la modernidad supone el despliegue de nuevas fuerzas productivas que abren la posibilidad, por primera vez en la historia, de superar la escasez de bienes y satisfacer las necesidades materiales ya no solo de las clases privilegiadas, sino de toda la sociedad. La *tesis dos* especifica que las fuerzas productivas modernas generan «una mutación en la estructura misma del proceso de reproducción social que venía a minar el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, establecían la concreción de su código de vida originario» (Echeverría, 2001: 150). ¿Y cuál era ese «código social originario»? Que la reproducción de la vida material estaba marcada por la «escasez natural», es decir por la no existencia de los medios de subsistencia material para todos. Por ello, ante el hecho inapelable de la escasez, todas las sociedades tradicionales fundaban su vida social en la hostilidad mutua. Como no hay suficiente comida para todos, había que «eliminar al otro» que competía por los recursos, o en su defecto, emigrar hacia nuevas zonas geográficas. El «otro» aparece como amenaza mortal, ya que pone en peligro la propia supervivencia material de la comunidad. Lo que dice nuestro filósofo es que la revolución tecnológica de la modernidad generó las condiciones para superar finalmente la escasez natural. Tal era, precisamente, la promesa emancipatoria de la modernidad: «que la escasez no constituye la maldición *sine qua non* de la realidad humana» y que «el mundo bélico que ha inspirado todo el proyecto de existencia del hombre no es el único posible; que es imaginable un modelo diferente» (íbid.).

Como puede verse, Bolívar Echeverría nos habla de una «racionalidad instrumental» moderna –para retomar el término utilizado por Quijano– que inicialmente se hallaba vinculada con un proyecto ético-político de carácter normativo: la construcción de una sociedad donde el modelo de la guerra pudiera ser reemplazado por un modelo de convivencia igualitaria entre diferentes comunidades humanas. Pero en algún momento de la historia moderna, la racionalidad instrumental se «separó» del proyecto ético-político que la sustentaba y adquirió vida propia. ¿Cuándo ocurrió este divorcio? Con la emergencia del capitalismo entre los siglos XVI y XVIII. Echeverría dice que si bien la modernidad trae consigo una promesa emancipatoria de carácter material, el capitalismo supone un intento *fallido* de cumplirla. ¿Por qué razón? La *tesis cinco* responde con claridad

a esta pregunta: «Paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento» (Echeverría, 2001: 166). Es decir que, lejos de contribuir a eliminar la escasez y promover la igualdad, el capitalismo crea una nueva escasez artificial y genera formas inéditas de hostilidad y desigualdad. El capitalismo es una formación histórica *parasitaria* de la racionalidad instrumental moderna que, al desligarse de su promesa emancipatoria, reinstala la escasez en el mundo y desencadena, con mayor virulencia, el drama que azotó a las humanidades premodernas: la esclavitud y la violencia.

No sobra decir que los tres autores recién mencionados (Mariátegui, Quijano, Echeverría) provienen del marxismo, que fue precisamente la corriente de pensamiento que entendió la modernidad como una especie de *epifenómeno del capitalismo*. Pero los tres se desmarcan de este reduccionismo porque saben muy bien que la modernidad no puede ser confundida con el capitalismo. Afirmar, por ejemplo, que el capitalismo representó el triunfo final de los ideales políticos de la burguesía y que este triunfo se consolidó con la revolución francesa, no es más que un disparate ideológico. Pues en realidad todo sucedió *al revés*. Si la burguesía capitalista triunfó, lo hizo *en contra* de los ideales emancipatorios de la revolución francesa.[5] Pues si esta pretendía colocar la sociedad en «estado de derecho» y evitar la tiranía de cualquier instancia particular (incluyendo aquí la tiranía del mercado), lo que ocurrió fue justo lo contrario. El capitalismo se convirtió en una dictadura, desvirtuando los ideales de la revolución. Lo que quiero decir es que si *todo es capitalismo*, como dicen algunos pensadores decoloniales[6], si la modernidad puede ser reducida sin más al triunfo de la burguesía capitalista y colonial, entonces luchar contra el capitalismo equivaldría a la *paradoja* de tener que luchar contra

5. Vale la pena señalar que la tesis dominante (popularizada por Marx) según la cual, la revolución francesa fue llevada a cabo por la burguesía, ha sido corregida por la historiografía contemporánea. Florence Gauthier ha escrito muchos libros dedicados a mostrar el *carácter popular y plebeyo de la revolución francesa*, sobre todo durante su «momento robespierriano» (Gauthier, 1990; 2009; 2014). La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 y la Constitución que nació de ella fueron resultado de una economía política impulsada por las clases populares y trabajadoras, que estaban en contra de los intereses de la naciente burguesía francesa representada por el partido girondino. No olvidemos que Robespierre rechazaba la autonomía de la economía respecto del orden político y defendía su supeditación democrática al mandato popular (de ahí su nombre «economía política»).

6. Tesis en realidad absurda, pues si *todo* es capitalismo, entonces *nada lo es.*

unas promesas emancipatorias que en realidad fueron *derrotadas* por el capitalismo y la colonialidad. No hay que sorprenderse entonces si los críticos radicales de la modernidad, los defensores del neoliberalismo y sus sucesores neofascistas terminan combatiendo del *mismo lado de la trinchera*. ¿Acaso no luchan todos ellos contra el mismo enemigo, que es el Estado de derecho moderno y sus promesas emancipatorias? No se rasguen entonces las vestiduras los críticos decoloniales de la modernidad cuando decimos que es solo a través de una reactualización esas promesas emancipatorias en un escenario transmoderno, que podremos combatir el capitalismo y su «otra cara» colonial. Pues si el capitalismo triunfó, no lo hizo *en nombre de* esas promesas, sino como fruto de su derrota.

Aunque no es este el lugar adecuado para discutir en detalle la dialéctica entre las promesas ilustradas de la modernidad y su «negación» colonial/capitalista, quisiera sin embargo defender el siguiente argumento: la modernidad debe ser vista como producto de la tensión dialéctica entre una serie de promesas emancipatorias y su tendencia a dispensar estas promesas *a través de* dispositivos de control que impidieron su cumplimiento. ¿Cuáles son estas promesas? La primera es una promesa de *orden material*: el control de los medios de producción por parte de las comunidades humanas. Esto significa que la racionalidad moderna promete el despliegue de fuerzas productivas que abren la puerta a la construcción de una sociedad en la que todos pueden satisfacer sus necesidades materiales. La segunda promesa es de *orden humanístico*: el hombre ya no vivirá sometido al dominio tiránico de fuerzas que lo desbordan, sino que podrá decidir autónomamente su propio destino. Y la tercera, derivada de esta, es una promesa de *orden democrático*: la desnaturalización de todas las jerarquías sociales. No hay unos que «nacen» para dominar y otros para ser dominados. Nadie tendrá que someter su propia voluntad a la voluntad arbitraria de otro. Si quisiéramos resumir estas tres promesas en una sola frase, diría entonces que la modernidad promete la *eliminación de la servidumbre*: servidumbre con respecto al control ajeno de los medios de producción, servidumbre con respecto a las fuerzas de la naturaleza y el destino, servidumbre con respecto a la voluntad arbitraria de otros hombres.

Ahora bien, el problema es que estas pretensiones emancipatorias quedaron sometidas a una serie de dispositivos de gobierno que neutralizaron históricamente su cumplimiento[7]. Dispositivos que en

7. Aquí sigo de cerca el trabajo de Michel Foucault, para quien la gubernamentalidad moderna requiere la implementación de una serie de «dispositivos de seguridad» entre los que se cuenta la economía política (Castro-Gómez, 2015b).

buena parte fueron desplegados por la expansión colonial capitalista de Europa. La primera promesa queda incumplida en el momento en que el colonialismo y el capitalismo despojan a las comunidades humanas de sus medios de producción y los convierten en propiedad privada; la segunda promesa queda incumplida cuando se proclama al hombre como dueño y señor de la naturaleza, es decir cuando el humanismo es entendido como antropocentrismo; la tercera promesa es incumplida cuando la modernidad histórica genera cinco nuevas jerarquías sociales y las globaliza: jerarquías de clase, raza, género, sexualidad y religión.[8] Es decir que si por un lado la modernidad promete la eliminación de la servidumbre, por otro lado genera nuevas formas de servidumbre, todavía más insidiosas que las anteriores. Debemos entender la modernidad de forma dialéctica, en lugar de verla de forma monolítica. La modernidad es producto de la tensión dialéctica entre sus promesas emancipatorias de carácter universal y el despliegue de una serie de dispositivos gubernamentales de carácter particular que obstaculizan su cumplimiento. Lo cual nos prevendría de *reducir* la modernidad a su proyecto histórico capitalista y colonial. Esto, como veremos luego, es importante a la hora de pensar en una política decolonial.

Desde luego, las promesas emancipatorias de la modernidad no deben ser entendidas como producto de *cualidades intrínsecas* del mundo europeo, y en este sentido comparto enteramente las críticas al «eurocentrismo» realizada desde el pensamiento decolonial. Pero en todo caso debemos cuidarnos de confundir la modernidad con el capitalismo y/o reducirla a ser una simple expresión del eurocentrismo y el colonialismo, pues tal error podría llevarnos a formular estrategias políticas *equivocadas*. Si retomamos la pregunta de Mariátegui acerca de qué es lo que entró en crisis con la primera guerra mundial, diríamos que *no fue* la promesa emancipatoria de la eliminación de la servidumbre humana, sino el proyecto histórico de expansión capitalista y colonialista que pretendió *realizar* esta promesa. A diferencia, pues, de aquella visión totalizante según la cual, *todas* las esferas modernas de acción están atravesadas por una «voluntad de poderío» (marcada por el colonialismo, la destrucción del entorno ecológico y la intolerancia frente a lo diferente), nosotros postulamos, junto con Mariátegui,

8. Utilizo aquí la categoría «religión» a pesar de las críticas levantadas por Abdenur Prado (2018) en el sentido de que es una categoría «eurocéntrica» (anclada en la historia particular de Europa). No es este el lugar para discutir la pertinencia de su argumento, pero diría que la categoría «política» también es eurocéntrica y no por eso vamos a dejar de utilizarla. Más adelante me referiré a las auto-contradicciones performativas en las que suelen caer los críticos del eurocentrismo

Echeverría y Quijano, que la modernidad arrastra *también* un conjunto de promesas emancipatorias que aunque fueron parcialmente derrotadas, pueden y deben ser aún *retomadas* en un escenario transmoderno. Es cierto que el despliegue histórico de las racionalidades modernas ha generado una serie de *patologías sociales*, que amenazan la vida de millones de personas y comunidades en todo el planeta. Pero también es cierto que si prescindimos de esas mismas racionalidades, nuestra capacidad para *lidiar* con sus patologías se verá seriamente reducida. Renunciar a ellas en nombre de la pureza de «verdades» no occidentales y/o de identidades culturales que deben ser salvaguardadas, me parece un gravísimo error. Así lo expresa el Amauta en un conocido pasaje de los *7 ensayos*:

> Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Precia y comprende todo lo que en la línea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal (Mariátegui, 1995: 51).

Cerremos, pues, esta primera parte diciendo dos cosas. Primera, que Mariátegui no es un pensador «eurocéntrico» porque eche mano de la modernidad para combatir las patologías engendradas por el colonialismo en el Perú, tal como suponía Valcárcel. Su diagnóstico de la «realidad peruana», del que nos ocuparemos ahora, muestra que no es posible recurrir a una «exterioridad» (epistémica, política o cultural) que haya permanecido intocada por la herencia europea en el Perú, y a la que podamos recurrir como a un repositorio donde se conserva latente una verdad radicalmente distinta a la moderna que nos permitirá superarla. El proyecto crítico de Mariátegui no pasa entonces por el rechazo de la modernidad en nombre de una «descolonización» que busque recuperar los saberes ancestrales del mundo indígena que lograron resistir y sobrevivir a la conquista. Se trata, más bien, de *asumir dialécticamente* la herencia europea para construir otro camino *a partir de ella*, y en *esto* radica, precisamente, su posición no eurocéntrica. Mariátegui asume los criterios normativos de la modernidad europea, pero para ir *más allá de la modernidad*, porque entiende que la historia del Perú no es un simple reflejo de la historia europea. Solo nos podremos «desprender» de la modernidad si primero asimilamos su núcleo emancipador y lo realizamos en nuestros propios términos políticos y a partir de nuestra propia historia.

La segunda cosa, consecuencia de la anterior, es que Mariátegui no cometió el mismo error de la escolástica marxista europea de su tiempo, que fue despreciar las conquistas políticas de la revolución francesa. Asuntos

como el sufragio universal, la libertad de pensamiento, religión y prensa, el derecho de todo ciudadano a elegir y ser elegido, la separación entre la Iglesia y el Estado, la independencia de la justicia frente al poder ejecutivo, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, más un largo etcétera, son conquistas políticas que por lo general fueron miradas por los marxistas con un gesto de indiferencia: «después de todo, se trata solo de ideales burgueses». Para el Amauta, por el contrario, el objetivo de la revolución proletaria que esperaba para el Perú era la plena realización de los ideales proclamados en 1789:

> La revolución proletaria es una consecuencia de la revolución francesa. La burguesía ha creado, en más de una centuria de vertiginosa acumulación capitalista, las condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo. Dentro de la revolución francesa se anidaron las primeras ideas socialistas […] El destino de la burguesía quiso que ésta abasteciera de ideas y de hombres a la revolución dirigida contra su poder (Mariátegui, 2010b: 55)

Esto significa que los ideales de la revolución francesa no son tan solo la materialización política del triunfo del capitalismo, sino que ya en ellos se encuentra ese impulso anti-capitalista y anti-colonialista propio del socialismo que debe ser retomado por la revolución proletaria. Ligar estos ideales emancipatorios con el triunfo de la burguesía es en realidad algo absurdo, pues como dije más arriba, estos ideales fueron derrotados *por la burguesía*. Es decir que fue la burguesía la que triunfó *contra* los ideales emancipatorios de la revolución francesa. Debemos por ello tener cuidado con un tipo de análisis que, en nombre de la descolonización, reduce la modernidad a ser una expresión del capitalismo y se queda sin criterios normativos para combatirlo. Pues en realidad no son los ideales políticos de la modernidad el problema, sino el modo en que estos han sido desvirtuados por el capitalismo y el colonialismo. Mariátegui no negó jamás los triunfos políticos de la revolución francesa pero entendió que, frente a ellos, el capitalismo había ganado la partida. Los análisis de cierto pensamiento decolonial, por el contrario, confunden las victorias de unos con las derrotas de otros como si fueran «la misma cosa» y termina quedándose con las manos vacías.

Raza, servidumbre y política decolonial

Mostrar que la historia del Perú no es un mero *reflejo* de la historia de Europa, pero tampoco una *exterioridad radical* frente a la misma, es justo uno de los propósitos de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Para reflexionar sobre este problema, quizás podamos comenzar respondiendo a la pregunta: ¿fue Mariátegui un «indigenista»?

Durante los años veinte, en varios países de América Latina se hablaba de la necesidad de tener en cuenta las aspiraciones y reivindicaciones de los pueblos indígenas a la hora de escribir la historia de la «nación». Todo esto nace con la Revolución mexicana de 1910, pero empieza a tomar fuerza en los años 30 y 40 gracias a su inscripción en la literatura y el arte. Eran, sobre todo, intelectuales blancos y mestizos quienes producían este tipo de discursos, a diferencia de lo que ocurrió a finales del siglo xx, cuando fueron los propios indios quienes tomaron la voz. El «indigenismo» funcionaba como una *ideología nacionalista* que buscaba «desmarcar» a Latinoamérica de su tradicional vínculo con una Europa blanca, católica y occidental, mostrando que aquí hay una especificidad histórica y cultural que es necesario tener en cuenta. Pintores como Diego Rivera y los otros muralistas mexicanos, novelistas como Jorge Icaza, Ciro Alegría y Clorinda Matto, músicos como Carlos Chávez y Silvestre Revueltas, contribuyeron a hacer del indigenismo una de las más importantes corrientes ideológicas de América Latina durante la primera mitad del siglo xx. En el Perú destaca la figura ya mencionada del escritor Luis Valcárcel, pero también del sociólogo Hildebrando Castro Pozo (muy citado por Mariátegui) y del pintor José Sabogal, quien diseñó las carátulas de la revista Amauta.

Mariátegui fue sin duda influenciado por esta corriente ideológica, pero, como vimos, se distanció de la propuesta anti-occidentalista defendida por algunos indigenistas. Con todo, tiene claro que «el problema del indio» es clave para comprender la historia del Perú y para buscar alternativas políticas al imperialismo económico que sufre el país. No obstante, Mariátegui descarta que este problema deba ser planteado en términos *raciales*, con lo cual tenemos otra importante «cuestión abierta». Quijano mismo, en el texto citado al comienzo de este trabajo, reconoce que a Mariátegui no le gustaba mucho hablar de «raza». Pues para el Amauta, cualquier tipo de enfoque basado en destacar problemas relativos a la «identidad» del mundo indígena, a su «diferencia cultural» y sus «epistemologías», impide comprender que el problema del indio debe ser abordado en términos *socio-económicos*. Esto no significa que el racismo sea un problema «superestructural» derivado de las leyes de la economía, como dicen muchos marxistas, o que se reduzca a ser una mera cuestión de «prejuicios subjetivos» que pueden ser superados a través de la educación, como piensan los liberales. Si Mariátegui prefiere no tematizar el problema del indio en términos de «raza» es porque comprende que ese problema debe ser planteado en el marco de un *análisis estructural* de la historia del Perú. Es decir que el racismo no puede ser pensado como una *cuestión particular*, que vale solo para los indios y su cultura, sino que se trata de

un problema que vale para *todos los peruanos*, sean estos blancos, negros, indígenas o mestizos[9].

En este sentido diría que el pensamiento de Mariátegui es contrario a todo tipo de *subalternismo* político. Denomino «subalternismo» a la posición según la cual, la exclusión particular que una persona o un grupo de personas experimenta en una o varias de las cinco jerarquías globales de poder (clase, raza, género, sexualidad y religión) se constituye en el *punto de llegada* para todas las luchas políticas. Es el caso, por ejemplo, de aquellos que convierten la lucha anti-racista en la única o en la más importante de todas las luchas emancipatorias, solo porque han experimentado en carne propia la exclusión racista. Igual ocurre en el caso de la lucha feminista, la lucha de clases, las reivindicaciones LGTBI o las de libertad religiosa. Son *demandas particulares* que exigen la inclusión en el «reparto» específico del cual han sido excluidos los demandantes. En lugar de impulsar la articulación hegemónica de los excluidos en todas y cada una de las cinco cadenas para exigir un «nuevo reparto» que no vale solo para él (o ella) sino para todos, el subalternista prefiere elegir entre dos alternativas: o bien ser incluido segmentariamente y conseguir mayores privilegios en el reparto *ya existente*, o bien afirmar la subalternidad perpetua y permanecer atrincherado en una posición «anti-sistema» que le garantiza mantener la pureza de sus principios. En lugar de arriesgarse a perderlos en una lucha hegemónica (en la que tendría que aliarse con otras fuerzas políticas y perder quizás protagonismo), el subalternista prefiere dejar las cosas «tal como están» y replegarse en el abrigo seguro de las certezas comunitarias (Castro-Gómez, 2016: 407-408).

Es por eso que Mariátegui comprende que el problema del indio no se resuelve únicamente atacando la exclusión racista, sino cavando más hondo para atacar un problema que no es solo del indio en particular, sino de todos los peruanos. Se trata del problema de la *servidumbre* derivada de la tenencia de la tierra. Es verdad que el indio necesita de la tierra, pues toda su cultura gira alrededor de su vínculo orgánico con ella. Despojarlo de su tierra equivale a acabar con su vida y su cultura. Pero este acto originario de despojo es justo lo que ha ocasionado no solo la violencia *particular* sobre el mundo indígena, sino la violencia estructural que enferma al Perú. El interés de Mariátegui no es buscar en el mundo indígena los orígenes de una racionalidad no occidental que habría de emancipar el Perú, ni

9. Desde luego que no vale *igual* para todos estos grupos, pero su diferencialidad radica en el lugar que ocuparon tanto las poblaciones racializadas como las élites criollo-blancas en la estructura económico-social del Perú.

tampoco las bases para una nueva ontología que postule una relación orgánica del hombre con la naturaleza. Es un intelectual marxista y su mirada no es la del pensador romántico que funda la «liberación» del Perú en la alteridad del mundo indígena. *Por eso* no plantea el problema del indio en términos de una exterioridad cultural frente al mundo moderno, sino teniendo en cuenta la especificidad *colonial* de la historia peruana en el marco de ese mundo moderno. ¿Y en qué radica tal especificidad? En que en el Perú, como en otros países de América Latina, el capitalismo no pudo nunca (hasta ese momento) *hegemonizar* la producción económica de bienes y servicios en un nivel local, así como tampoco las relaciones sociales de trabajo entre patronos y empleados, pero *sin embargo* logró integrar esta producción a su lógica global. Esto significa básicamente dos cosas: 1) que el modo de producción capitalista no «totalizó» las relaciones sociales en el Perú, sino que coexistió con otras formas de economía, de organización social y de autoridad política[10]; y 2) que en todo caso la tenencia de la tierra se encontraba *articulada* con la lógica expansionista del capitalismo mundial. Hubo «enclaves» capitalistas en varias zonas del Perú (sobre todo en la Costa) en los que la producción local, en manos de empresas extranjeras, se encontraba destinada a la exportación.

Todo esto quiere decir que aunque las relaciones capitalistas de producción fueron solo una pequeña isla en medio de un universo económico centrado en el latifundio y dominado por relaciones de *servidumbre*, esta ya no puede ser interpretada –a diferencia de lo que dice Mariátegui– como «feudal», puesto que se trata de una servidumbre que no es europea, sino mundial[11]. Con todo, lo que ha predominado social y políticamente en el Perú no ha sido la racionalidad económica del capitalismo, que exige la universalidad de un marco jurídico moderno basado en la posibilidad de que los individuos vendan «libremente» su fuerza de trabajo en el mercado. Comprender este punto supone analizar el tipo de herencias dejadas por el colonialismo a través del cual nuestros países fueron incorporados al mundo moderno.

10. Tal como lo muestra el politólogo boliviano Luis Tapia, quien apropiándose de la noción «sociedades abigarradas» de Zavaleta Mercado, muestra que Bolivia es propiamente una sociedad «multisocietal» en la que se sobreponen abigarradamente diferentes experiencias del tiempo, modos de producción, lenguas y formas de gobierno, todo ello como consecuencia de la colonización (Tapia, 2002).

11. Es por esto, porque la tenencia de la tierra en las colonias españolas se encontraba articulada ya con el capitalismo moderno, que no era una institución «feudal», como todavía pensaba Mariátegui desde una posición marxista y eurocéntrica. Véanse las reflexiones del sociólogo andaluz Javier García Fernández sobre este tema (2018).

En los *7 ensayos* Mariátegui propone una reconstrucción de la *triple herencia colonial* que ha marcado la historia del Perú: «La herencia colonial que queremos liquidar», nos dice, «es la del régimen económico feudal, cuyas expresiones son el gamonalismo, el latifundio y la servidumbre» (Mariátegui, 1995: 33). Ya hemos dicho que aunque no se trata en realidad de un régimen económico «feudal», como pensaban los marxistas, sí podemos hablar de una *gubernamentalidad moderno/colonial* implementada por el imperio español en América desde el siglo XVI. Aquí, como en otros países de la región, la tenencia de la tierra es la otra cara (colonial) del capitalismo mundial en expansión. Lo cual significa que se encontraba *articulada* con dispositivos de gobierno que operaban *fuera* de las colonias y que funcionaban con *otras* lógicas[12]. La pregunta desde luego es: ¿cómo se manifiesta esta gubernamentalidad moderno/colonial en la historia del Perú? Mariátegui dice que se trata de un dispositivo compuesto de tres elementos, el primero de los cuales es el *gamonalismo*. El pensador liberal colombiano del siglo XIX José María Samper definía al «gamonal» de la siguiente forma: «Hombre rico de un lugar pequeño, dueño o poseedor de las tierras más valiosas, especie de señor feudal de la parroquia republicana, que influye y domina soberanamente el distrito, maneja sus arrendatarios como a borregos, ata y desata los negocios del terruño como a un San Pedro de caricatura y manda sin rival como un gallo entre sus gallinas»[13]. Pintoresca descripción que se refiere a los dueños del poder local (en Colombia se les llama también «caciques»), los «mandamás» que controlan en su beneficio la política lugareña mediante la repartición de favores personales. No obstante, Mariátegui no habla de «los gamonales» en singular, sino del *gamonalismo* como fenómeno estructural. Con ello se refiere a un sistema de relaciones locales de poder que funciona de forma *paralela* al Estado y que opera en la práctica como un «Estado dentro del Estado». «Contra su autoridad», nos dice, «sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita» (Mariátegui, 1995: 21). El gamonalismo es un *ethos*, un modo de vida, un *sentido común* compartido por dominadores y dominados que corresponde a un tipo de economía basada en la tenencia de la tierra. Es un sistema de prebendas y componendas que aseguran que el poder local sea controlado por los terratenientes, sin interferencia alguna del Estado. Un sistema, dice Mariátegui, que corrompe «al juez,

12. Este es el fenómeno complejo que Mariátegui logra entrever y que más adelante Quijano, a su manera, denominaría la «heterogeneidad histórico-estructural»

13. Véase la reseña del historiador Jorge Orlando Melo publicada en la *Revista Credencial Historia*, Número 103, 1995. http://www.jorgeorlandomelo.com/caciquesyg.htm

al subprefecto, al comisario, al recaudador», es decir, a todos aquellos que están «enfeudados en la gran propiedad» (íbid.). El gamonalismo funciona entonces como un *parapoder*, como un «estado de excepción» donde no vale la ley de la República, donde son suspendidos todos los derechos civiles y tan sólo vale la ley particular del gamonal.

Para Mariátegui resulta claro que, bajo estas circunstancias específicas, las revoluciones de independencia no condujeron al establecimiento de un régimen democrático-burgués en el Perú, sino a la perpetuación de la tenencia de la tierra como forma hegemónica de producción económica. Aquí está el *segundo* elemento del dispositivo moderno/colonial. Si el gamonalismo es, ante todo, una forma de hacer política (con «p» minúscula) que nada tiene que ver con las reglas del juego democrático, el *latifundio* es la base económica de esa particular forma de política. No existió en el Perú del siglo XIX una «burguesía», similar a la europea, que hiciera suyos los ideales republicanos de la revolución francesa, sino que la clase dominante post-independentista se formó con los restos de la élite aristocrática colonial. Una *élite rentista* que por lo general no se interesó en la democracia, sino en defender sus privilegios heredados de sangre, así como sus latifundios parroquiales. Desde luego, como hemos visto, la clase dominante se hallaba *conectada* en todo caso con el capitalismo industrial que requería materias primas de las periferias, razón por la que el latifundio en las colonias resultaba enteramente funcional a la expansión capitalista industrial en la propia Europa. Mariátegui sabe muy bien todo esto. Conoce de primera mano los textos de Lenin y Rosa Luxemburg sobre el imperialismo como «fase superior» del capitalismo. Entiende que la primera guerra mundial fue desencadenada por la competencia de los imperios europeos por el monopolio de la producción colonial fuera de Europa. En las periferias estaba la mano de obra barata y las materias primas que necesitaban los centros industrializados para desarrollarse. La hegemonía geopolítica de las principales potencias dependía del mantenimiento de relaciones de servidumbre en áreas no capitalistas de la economía, ya que la producción allí resultaba más barata de la que podía obtenerse en las metrópolis para las mismas ramas de la producción.

Mariátegui es consciente, por tanto, de que existe un vínculo entre el latifundismo de las periferias y el capitalismo de los centros metropolitanos, pero su interés radica en el análisis específico de la «realidad peruana». Y este análisis muestra que el dispositivo moderno /colonial en el Perú tiene un tercer elemento: la servidumbre del hombre por el hombre. Con ello se refiere a la situación en la que la voluntad de unos peruanos depende de la voluntad arbitraria de otros peruanos. El siervo es aquel que no puede gobernarse autónomamente a sí mismo porque

hay otra voluntad más fuerte que se lo impide, la voluntad del señor. Pero al mismo tiempo, el señor tampoco puede ser autónomo, pues depende necesariamente del trabajo del siervo. Casi entonces a la manera de la dialéctica del amo y el esclavo, Mariátegui dice que la servidumbre es una condición en la que todos los peruanos se ven privados de la libertad. De un lado, el latifundio necesita de la mano de obra esclava del indio y el campesino, lo cual impide que el gamonal se beneficie del desarrollo agrario que puede traer la economía capitalista. Es por eso que la clase burguesa no ha conseguido surgir en el Perú. Pero de otro lado, el indio y el campesino se ven obligados a sacrificar sus valores culturales para trabajar como «peones» en una tierra que no es suya, la hacienda del gamonal. Nótese, por tanto, que la categoría de «servidumbre» no es aplicada por Mariátegui al indio en particular, sino a la condición estructural de la sociedad peruana en su articulación con el capitalismo mundial. Lo cual significa que la superación de la condición de servidumbre –que es, como vimos, la promesa emancipatoria de la modernidad– no implica el retorno a los valores comunitarios del mundo indígena prehispánico, como equivocadamente afirmaba Valcárcel.

Aunque Mariátegui reconoce que el mundo indígena precolombino se caracterizaba por el predominio de una racionalidad comunitaria, entiende perfectamente que tal racionalidad fue *modificada* con el advenimiento de la conquista española y que tan solo sobreviven algunos rastros en el actual mundo campesino[14]. Pero es precisamente sobre la base de esos rastros, de ese comunitarismo aún vivo en el sentido común del campesinado peruano, que Mariátegui abre la posibilidad del *socialismo*. Y aunque entiende que este proyecto pueda tomar como base el mundo campesino, tal como ocurrió con la revolución rusa, lo que busca no es solo la liberación de los campesinos, sino de todos los peruanos. No se trata de que los campesinos realicen un «éxodo» milagroso de las condiciones de servidumbre que afectan a toda la sociedad peruana, mientras la oligarquía sigue disfrutando de sus privilegios. Una cosa no puede darse sin la otra. Ninguno será libre si no existen las *condiciones* para «negar» la servidumbre que afecta tanto a unos como a otros y que deshumaniza el cuerpo social en su conjunto. Pero esta negación dialéctica no recae exclusivamente sobre aquellos grupos que han sufrido históricamente la exclusión racista en particular, sino que exige la construcción de un

14. Dice a contrapelo de lo afirmado por algunos *abyayalistas*, en el sentido de que las cosmovisiones del mundo indígena, así como sus formas tradicionales de sociabilidad, habrían permanecido *intocadas* por los procesos de modernización en Latinoamérica.

sujeto político que vaya más allá de las demandas particulares. Con otras palabras, no se impugna la exclusión racista en particular, sino las reglas que organizan desigualitariamente a la sociedad en su conjunto y que legitiman las formas racistas de servidumbre. Es por eso que Mariátegui se negó a ver el racismo como algo que le acontece solamente al indio y en su lugar entendió que la superación del racismo conlleva la descolonización de las relaciones sociales *en su conjunto*. En *esto* radica la universalidad de una *política decolonial*.

Queda claro entonces por qué razón una política decolonial no puede centrarse únicamente en la cuestión del racismo ejercido por unos grupos sobre otros, como pretenden algunos teóricos decoloniales. Se suele hablar de cosas tales como «racismo epistemológico», como si este fuera un problema desligado de la estructura socio-económica y abordándolo más bien como un problema *particular*. Quizás el aporte más importante de Mariátegui a esta discusión radique en haber entendido que los procesos históricos de *racialización* no pueden entenderse como desligados de los procesos de *enclasamiento*. En otro lugar he mostrado que las clases económicamente privilegiadas en estos países se han visto siempre a sí mismas como «limpias de sangre», es decir como dotadas del capital simbólico de la blancura que les distancia socialmente de los negros, indios y mestizos (Castro-Gómez, 2010). Hipostasiar, por tanto, la exclusión racial y asumirla como si fuera el «punto cero» para la consolidación de una política decolonial, no nos llevará demasiado lejos. Habrá que entender que la lucha antirracista no puede asumirse desde posiciones particularistas, sino que es preciso avanzar hacia la construcción política de una *voluntad común*. Pues no se trata solo de impugnar la servidumbre que vale para *algunos*, sino de combatir la condición estructural de servidumbre que vale para *todos*.

Con todo, el argumento de que la superación del «racismo epistemológico» conlleva la adopción de una visión «no eurocéntrica» de la producción de conocimientos me parece válido, *siempre y cuando* dejemos claro de entrada qué es lo que estamos entendiendo por «eurocentrismo». En el capítulo anterior he mostrado que el «eurocentrismo» es aquel discurso que sustrae a «Europa» de la red de relaciones históricas de poder que la constituye y la *fetichiza*, es decir, la presenta como una cultura dotada de *cualidades intrínsecas* superiores a las de otras culturas[15]. En este sentido, el eurocentrismo es una forma de *esencialismo cultural* que se halla en la

15. Véase: Castro-Gómez: 2010: 47-53; 2015a: 283-288.

base de todo *universalismo*[16]. Lo que es *resultado* histórico del antagonismo, es presentado como algo ahistórico *previo* al antagonismo. Creo que la mayoría de los decoloniales coincidirán en esto conmigo. El problema comienza en el momento en que algunos de ellos utilizan el argumento del «eurocentrismo» como *carta ganadora*. ¿Qué significa esto? Que la acusación de «eurocentrismo» es utilizada por lo general como argumento retórico para descalificar al adversario. Cualquier objeción a la posición anti-eurocéntrica puede ser calificada a su vez de eurocéntrica, con lo cual se genera una *inmunización frente a la crítica*. Esto ocurre cuando se utilizan argumentos *ad hominen*, como por ejemplo: «dices lo que dices porque eres blanco y como blanco solo puedes pensar eurocéntricamente»; o «utilizas filósofos europeos para argumentar tu posición, por tanto tu posición es eurocéntrica»; o peor aún: «si criticas mi defensa de las epistemes no-occidentales es porque eres un racista epistémico». Por desgracia, argumentos retóricos de este tipo se han hecho comunes en el seno de la familia decolonial. A veces queda la sensación de que no discutes con hablantes que juegan limpiamente con las cartas abiertas, sino con gente que trae los «dados cargados».

De otro lado, tengo la impresión de que algunos pensadores decoloniales incurren por lo general en aquello que los filósofos llamamos «auto-contradicción performativa». Esto quiere decir que el argumentante niega *performativamente* aquello que afirma el contenido de su argumen-

16. Nosotros hemos dicho, sin embargo, que no debemos confundir universalismo con universalidad (Castro-Gómez: 2015a: 270-272). Los «universalismos occidentales» no son sino la otra cara de un eurocentrismo que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial. El *universalismo* corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores que *preexisten al antagonismo* y que son presentados como cualidades civilizatorias que le pertenecen a Europa «de suyo» y que le habrían permitido desarrollar (mejor que ninguna otra cultura) la racionalidad científica, la crítica racional, la democracia, el capitalismo, etc. Ahora bien, el rechazo legítimo a este universalismo no debería llevarnos a rechazar *también* la universalidad como gesto político. Algunos activistas afirman que la *universalidad política* debe ser abandonada por completo, ya que ella esconde una visión monolítica y colonial de la política. De un rechazo (correcto) al *universalismo*, pasan sin más a un rechazo (incorrecto) a la *universalidad*. ¿Por qué razón? Porque en este último caso no estamos hablando de epistemología sino de política. A diferencia del universalismo, la universalidad sí es producto del antagonismo y no preexiste a las prácticas articulatorias que la hacen posible. Es por eso completamente incorrecto llamar a esta operación política «pluriversalidad» en lugar de «universalidad», porque –como acabo de decirlo– aquí no se trata de crear *muchas* voluntades comunes, sino *una sola* que sea capaz de disputar la hegemonía a las clases dominantes y combatir la servidumbre que vale para *todos*. Este es el gesto fundamental de la política, como traté de mostrar en mi libro *Revoluciones sin sujeto.*

to. Esto ocurre, por ejemplo, cuando alguien critica a la modernidad *en su totalidad* por ser un proyecto colonialista y eurocéntrico, pero para argumentar su posición utiliza recursos puestos a disposición por la modernidad misma. No me refiero solo al uso de temas y figuras de argumentación desarrolladas por corrientes modernas de pensamiento como el marxismo, sino también a la utilización de recursos modernos como la escritura académica de libros, o el aprovechamiento del capital simbólico que conlleva el haber sido entrenado por prestigiosas universidades europeas en disciplinas como la filosofía, la sociología, la historia, etc.[17] Pienso ahora mismo en la acusación que hace Dussel a la filosofía política moderna de ser «eurocéntrica» porque no tiene en cuenta la historia del Imperio Chino, el Islam, el Al-Andalus, los Mayas, los Incas, etc. (Dussel, 2007: 552-556). Curiosamente, el «giro descolonizador» que propone para debilitar el eurocentrismo de la filosofía política es crear una *filosofía de la historia*, un gran meta-relato histórico que visibilice a todas estas culturas[18]. La pregunta es: ¿por qué utilizar un género narrativo tan moderno y tan europeo como la «filosofía de la historia» para criticar a la modernidad y al eurocentrismo?

Mariátegui es un ejemplo de que no existe contradicción alguna entre ser crítico del eurocentrismo y, *al mismo tiempo*, utilizar para ello las herramientas ofrecidas por el pensamiento de la modernidad. Pero es necesario enseñar de entrada las cartas y reconocer el lugar *moderno* de enunciación desde el que se habla, en vez de mantenerlo escondido bajo la mesa, o pretender que se habla desde «otro lugar» para dar la impresión de ser un «crítico radical». Aquí radica la gran debilidad de las críticas de

17. Esta contradicción ha sido señalada muchas veces por Silvia Rivera Cusicanqui, para quien el pensamiento decolonial es una «moda posmoderna» exportada a Latinoamérica desde universidades norteamericanas. En este sentido, varios teóricos han insistido en que el pensamiento decolonial operaría, paradójicamente, como una nueva forma de colonialismo intelectual. Véase: Castro-Gómez, 2005: 37.

18. Uno se pregunta cuál es en realidad el «estatuto» de este gran relato histórico creado por Dussel en el primer volumen de su *Política de la liberación*. Pareciera ser que trata de combatir la filosofía eurocéntrica de la historia (tipo Hegel y Marx) con *otra* filosofía de la historia mucho más abarcadora. Sólo que mientras que en el primer caso Europa está en el «centro» del relato, en el segundo caso Europa está «provincializada». Con todo, Dussel podría argumentar que su «Gran Relato» no es una filosofía de la historia, como aquí suponemos. Pero si no lo es, ¿de qué se trata entonces? Sin duda no es Historia porque la narración no hace uso de archivo primario sino que recurre a *información de segunda mano* (algunas veces ni siquiera se cita la fuente, otras veces remite a historiadores modernos). Ningún historiador profesional diría que lo que hace Dussel en este libro tiene algo que ver con la Historia. Y con toda seguridad a ninguno se le ocurriría escribir en solitario una «Historia mundial» como la que propone nuestro filósofo.

Dussel al eurocentrismo. Hay una suerte de *cripto-normativismo moderno* en los críticos del eurocentrismo que es necesario revisar.

4. La trasmodernidad: «situación» y «civilización»

Hemos hablado ya del modo en que Mariátegui caracteriza la decadencia del racionalismo moderno en el primer capítulo de su libro *El alma matinal*. En el segundo capítulo el Amauta ofrece una serie de argumentos que precisan su diagnóstico y que podríamos sintetizar de esta manera: «la civilización burguesa sufre de falta de un mito, de una fe, de una esperanza» (Mariátegui, 2010a: 47). Es decir que la consecuencia directa, perversa, de la racionalidad instrumental capitalista fue que quiso desterrar la metafísica de la historia por considerarlauna «superstición irracional» que debía ser sustituida por la ciencia. La razón quiso entonces tomar el lugar del mito. Pero, nos dice Mariátegui, el mito es irremplazable puesto que «el hombre es un animal metafísico»:

> No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico […] La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito (Mariátegui, 2010a: 48).

Habría que aclarar primero qué quiere decir Mariátegui con las palabras «mito» y «metafísica». ¿Quiere decir acaso que promueve un retorno a las cosmovisiones religiosas del mundo, como las que prevalecían en América antes de la llegada de los europeos? ¿Significa que es necesario dar la vuelta a la torta y sustituir la ciencia por la religión? Ninguna de las dos cosas. Mariátegui está familiarizado con las críticas de Marx a la religión vertidas ya desde sus obras de juventud. Conoce bien la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, texto en el que Marx formuló su célebre frase: «La religión es el opio del pueblo» y dijo también que «el hombre hace a la religión, la religión no hace al hombre», inspirado en las fuertes críticas lanzadas por Feuerbach al cristianismo. La religión, decía Marx, engaña al hombre en la medida en que le arrebata sus fuerzas propias, proyectándolas en un ser imaginario. Mariátegui acepta en principio estas críticas, pero su lectura del marxismo está mediada en buena parte por la obra de George Sorel. En su libro *Reflexiones sobre la violencia* Sorel había dicho que aunque Marx desenmascaró la religión como fármaco, ello no significa que haya desterrado junto con ella la necesidad que tiene el hombre de una mitología. Pues el mito no es *lo mismo* que la religión, sino que es una «visión de mundo» que mueve a los hombres a *forjar el futuro* en lugar de conformarse con el presente. Mientras que el cristianis-

mo incita a los hombres a vivir resignados y a fetichizar el estado *presente* de cosas, el mito se define en cambio por su capacidad transformadora del presente. Por eso, nos dice Sorel, el mito no debe ser juzgado por su grado de correspondencia con la realidad actual de las cosas, sino que opera *contrafácticamente* a partir de la praxis transformadora.

Ahora bien, aquí se hace necesario distinguir categorialmente entre el mito y la utopía. De nuevo siguiendo a Sorel, Mariátegui rechaza la utopía por colocar el énfasis en un mundo que no existe aún, lo cual conlleva un desconocimiento de las fuerzas del cambio que luchan por construirlo. La utopía sería entonces una *huida hacia al futuro* que contribuye a la despolitización de las luchas presentes. El mito, en cambio, critica la realidad que «es» pero no en nombre de otra realidad futura, sino de aquella que *ya está empezando a ser*. El énfasis no se coloca en el futuro, sino en el presente; en la *creencia* de que el presente lleva escondidas en su seno las semillas que darán origen a un mundo en el que ya no existirán más las injusticias actuales. El mito, por tanto, expresa una *voluntad existente* que inspira al hombre a luchar por una causa superior y a morir por ella si fuese necesario. Mariátegui se apropia entonces de las tesis de Sorel y las usa como ariete para su precisar su diagnóstico sobre la decadencia del racionalismo moderno. Mientras que éste quiso a acabar con todos los mitos, sumiendo al hombre en un presentismo nihilista y despolitizado, Mariátegui invoca una mitología que movilice los afectos políticos del pueblo e inspire la lucha de los revolucionarios en todo el mundo:

> La fe de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mítica y espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales (Mariátegui, 2010a: 51).

No estamos hablando entonces de una religión que inspira la fe ultraterrena, sino de un mito terrenal, de un *mito inmanente* para transformar *este* mundo *a partir de lo que ya existe*. Aquí Mariátegui se muestra de nuevo fiel al pensamiento dialéctico. Pues la «negación» de la que hablan Marx y Hegel solo pueda darse una vez que hemos *asimilado* aquello que nos depara la historia. No es posible saltar por encima o por detrás de la historia, ignorando sus contradicciones, pues esto equivaldría a asumir una actitud despolitizadora. Ni la «huida hacia el pasado» que añoran los abyayalistas, pero tampoco la «huida hacia el futuro» que añoran los marxistas. Si queremos hacer política decolonial, tendremos que *apropiarnos* de la historia que nos tocó vivir, por injusta que haya sido, pues solo de este modo podremos «negarla». Aunque resulte doloroso,

habrá que asimilar esa *negación primera* que generó la occidentalización colonial y «cancelarla» (*Aufheben*) mediante una *segunda negación* que incorpore tanto elementos de aquello que fue negado inicialmente, como elementos de aquello que operó la negación. Es por eso que el mito del que nos habla Mariátegui no es una simple *inversión* del estado de cosas presente. No se trata, como afirman algunos activistas, de dar vuelta al mapa y colocar el sur donde hoy está el norte, y el norte donde hoy está el sur. De eso *no se tratan* las «epistemologías del sur», sino de negar dialécticamente la jerarquía norte-sur a partir de una asimilación creativa de la «condición-sur». El mito de Mariátegui visualiza un mundo en el que tanto los señores como los esclavos de hoy *dejarán mañana de serlo*. Un mundo en el que ya no existirá la *servidumbre* generada por la expansión capitalista y colonial de Europa que traicionó las promesas emancipatorias de la modernidad.

En la época de Mariátegui, ese mito no podía ser otro sino la revolución socialista. Para la década de 1920, Mariátegui pensaba que la revolución vendrá de Europa para iluminar a los pueblos sometidos por el colonialismo. Pero visto lo visto en el siglo XX, y teniendo en cuenta nuestra actual situación a casi cien años de la muerte del Amauta, parece claro que la antorcha de la revolución ya no ilumina desde Europa. Son los pueblos del Sur quienes encarnan ahora la rebelión del hombre contra la servidumbre. Es verdad que las promesas emancipatorias de la modernidad deben ser todavía realizadas en el mundo. No son ellas los que han quedado obsoletas, sino el proyecto histórico de modernización social, económica y política en el que estos ideales quedaron emplazados con la irrupción del capitalismo, y en el que creyeron firmemente nuestros intelectuales y nuestras élites dirigentes durante todo el siglo XIX y buena parte del XX. Este modelo se ha revelado incapaz de construir naciones libres, soberanas y democráticas en América Latina y en todas las zonas periféricas del sistema-mundo capitalista. Si algún mito emancipatorio podemos invocar todavía hoy para la humanidad, este ya no será cantado siguiendo rigurosamente la partitura de la Marsellesa o de la Internacional Socialista. De la mano de Mariátegui, me gustaría sugerir que la construcción de una *civilización transmoderna* es la gran mitología política que debieran invocar las luchas decoloniales en el siglo XXI.

En su diagnóstico de la modernidad en América Latina, Aníbal Quijano entiende que las racionalidades no modernas que fueron excluidas por el capitalismo y el colonialismo ya no pueden ser «recuperadas» y que el proyecto emancipatorio que busca la erradicación de la servidumbre humana deberá echar mano, necesariamente, de la razón moderna. Pero esto *no significa* que ese proyecto deba excluir el aporte de las racionali-

dades comunitarias andinas, que –como bien lo veía Mariátegui– todavía sobreviven en el mundo campesino actual:

> Debe quedar claro que no propongo en modo alguno el regreso a un comunitarismo agrario como el de la historia andina precolonial o inclusive actual. La sociedad actual y sus necesidades y posibilidades son, sin duda, demasiado complejas como para ser cobijadas y resueltas dentro de una institución como aquella, sin que ello implique, tampoco, que ella no pueda ser después una de las bases de la constitución de otra racionalidad. Después de todo, ¿no fue bajo su impacto sobre el imaginario europeo que comenzó la historia de la modernidad europea y la poderosa utopía de una sociedad racional? (Quijano, 1988: 26).

Aquí se encuentra expresada, si bien aún de manera rudimentaria, la idea básica de la transmodernidad. Quijano lo plantea en términos de una «nueva racionalidad» que vaya más allá de los mundos existentes antes del advenimiento de la modernidad, pero también de la racionalidad del capitalismo moderno/colonial. Esa nueva racionalidad se revela como una necesidad que surge tanto de la «crisis» del modelo civilizatorio arrastrado por el capitalismo, como de la imposibilidad estructural de adoptar un modelo comunitarista que tome como premisa el rechazo absoluto de la modernidad (Quijano, 1988: 29). Lo que se necesita, por tanto, es avanzar hacia un «tercero excluido», vale decir, hacia un tipo de racionalidad *poscapitalista* que integre y asimile tanto la herencia comunitarista de las humanidades premodernas, como la herencia democrática e igualitaria de la modernidad. No se trata, sin embargo, de un proyecto civilizatorio moderno pero no capitalista, como dice Bolívar Echeverría (1998), sino de un proyecto que no es ni capitalista ni moderno, sino *transmoderno*, porque va más allá de la modernidad desde la propia modernidad.

Ha sido el filósofo argentino Enrique Dussel quien mejor ha visualizado este problema, y acaso sea esta la contribución más importante de su ya muy extensa obra. De entrada digamos que la noción de «transmodernidad» que maneja Dussel se mueve en dirección *contraria* a lo que muchos grupos de intelectuales y activistas entienden hoy día por «descolonización». Operando con la idea sesgada de que la modernidad en su conjunto tiene una «lógica profunda» que es el colonialismo, es decir que todo despliegue moderno es *de suyo* colonialista y no puede serlo de otro modo, tales activistas se precipitan en una actitud radicalmente *anti-moderna* y políticamente conservadora, tal como lo he venido argumentando. Descolonizarse, según ellos, significa *escapar* de la modernidad para replegarse en las «epistemologías» sobrevivientes propias de aquellos pueblos que no fueron coaptados enteramente por la modernidad (comunidades

indígenas y negras para el caso de las Américas), pues allí se encuentran las semillas de «otro mundo» muy distinto al occidental[19]. Vincularse orgánicamente con esas «epistemes-otras» es tenido por tales intelectuales y activistas como el acto político emancipador por excelencia. No obstante, la visión transmoderna de Dussel tiene poco que ver con este relato fantástico. El filósofo argentino parte de la tesis de que la modernidad es un fenómeno histórico que tiene un momento «intrauterino» (por así decirlo) con la emergencia de nuevas fuerzas productivas hacia finales de la edad media europea, pero que adquiere su perfil histórico definitivo gracias a la conquista de América y la creación del mercado mundial con la expansión colonial de las potencias europeas. Este sistema mundial coloca por primera vez juntas, pero en relación asimétrica, a una gran cantidad de «culturas» que antes habían vivido separadas unas de otras, estableciendo sobre ellas la *hegemonía* de una concepción primero cristiana y señorial (siglos XVI-XVII), luego racionalista y capitalista (siglos XVIII-XX) de entender la vida, el conocimiento, la naturaleza y las relaciones sociales. Dussel se refiere específicamente a culturas milenarias como las provenientes de India, China, el mundo árabe y el mundo indígena precolombino (Dussel 2015: 257). Nótese bien que la colonización en Dussel no se *reduce* al genocidio y/o la occidentalización *completa* de pueblos y culturas (que ocurrió en muchos casos), sino que es, ante todo, el establecimiento de una *hegemonía cultural*. Esto quiere decir que las culturas de esos pueblos no fueron destruidas por completo (su propio peso histórico milenario lo impedía), sino que amplios pliegues de su «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), fueron *transformados* con la introducción del cristianismo, la ciencia moderna, la modernización político-cultural y, sobre todo, el capitalismo. Pero esto significa *también* que tales pliegues de sentido han permanecido en una «exterioridad relativa» con respecto al *significado* que todos estos procesos adquirieron en Europa. Aquí se muestra el alcance del concepto gramsciano de «hegemonía» utilizado por Dussel. La colonización conlleva el establecimiento de un «consenso» tácito entre los valores occidentales traídos con la colonización europea y los valores propios de las culturas colonizadas, provenientes de su mundo tradicional no moderno. Dussel tiene claro, sin embargo, que esos valores tradicionales no han permanecido *inalterados* con el advenimiento de la modernidad (a la que fueron

19. Hay que decir, sin embargo, que la obra temprana de Dussel (en los años setenta) presentaba la modernidad como una «totalidad opresora» en su conjunto. Actitud que por fortuna será posteriormente moderada por el propio Dussel en la medida en que se deja interpelar por los textos de Marx

incorporados por el colonialismo), sino que se han transformado *junto con ella*. No hay ningún tipo de esencialismo cultural en el pensamiento de Dussel. La exterioridad de las culturas colonizadas es solamente *relativa y no absoluta* frente a los procesos de modernización. El filósofo argentino tiene claro que la modernidad es un fenómeno *irreversible* del cual ninguna cultura del planeta puede ni podrá sustraerse por entero, tal como lo entrevió Marx. La modernidad no es un fenómeno histórico que le aconteció a *Europa*, sino un fenómeno que le aconteció a la *humanidad* en su conjunto.

¿Qué significa entonces la «transmodernidad»? Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede y debe ser «asimilado» dialécticamente desde posiciones subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa *atravesar la modernidad* desde «lugares de enunciación» que fueron excluidos (vale decir, dejados «sin parte») por la modernización hegemónica euro-norteamericana. Para ponerlo en términos conocidos por Mariátegui: la transmodernidad sería la «negación de la negación», es decir la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde sus historias periféricas. Se trata de una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que *niega su forma occidentalista y eurocentrada*. Aquí Dussel se posiciona frente a las tesis de Bolívar Echeverría, pues si el filósofo ecuatoriano habla de la necesidad de avanzar hacia una modernidad no capitalista, el argentino sabe perfectamente que esto es imposible, ya que el proyecto histórico concreto de la modernidad vino aparejado con el capitalismo y el colonialismo. El horizonte emancipatorio ya no sería el de la modernidad, pero tampoco el de la antimodernidad, sino el de la transmodernidad. La descolonización viene de la mano con un proyecto de *negación dialéctica* frente a las instituciones sociales, económicas, políticas y científicas desarrolladas por la modernidad. Un proyecto que, según Dussel, será impulsado por «intelectuales orgánicos» situados *en medio* de su propia cultura subalternizada y la modernidad eurocentrada (*Borderthinking*). Son estos intelectuales que viven «entre dos mundos», quienes podrán establecer las *mediaciones* necesarias entre la modernidad occidental y los valores de las culturas marginalizadas por ésta durante la expansión colonial, propiciando de este modo la «negación de la negación»:

> Denominamos proyecto *trans*-moderno […] la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad […] En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son

> aquellos que viviendo la biculturalidad de las «fronteras», pueden crear un pensamiento crítico […] El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno, ni posmoderno, sino estrictamente transmoderno, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidad, sino de su exterioridad, o aún mejor, de su ser fronterizo (Dussel, 2015: 293-294).

Nótese entonces: la transmodernidad no es una operación para «recuperar» los valores de las culturas nativas existentes *antes de la colonización*, sino una problematización crítica de la modernidad que tiene dos facetas complementarias: de un lado, la modernidad eurocentrada es reinterpretada desde las historias locales negadas por la colonización; pero del otro lado, y *al mismo tiempo*, la propia cultura subalterna local, modificada por la modernidad, deberá ser *también* reinterpretada (Dussel 2015: 291). De nuevo la operación dialéctica: una cosa no puede darse sin la otra. La transmodernidad apunta, por tanto, hacia la generación de *códigos interculturales* que sirvan como criterio normativo para la instauración de una civilización poscapitalista. No se trata solo de negar los códigos universales provenientes de la modernidad *europea*, sino de producir una nueva universalidad política que pueda ser *reconocida como propia* por culturas diferentes.

Aquí debemos añadir que esta operación transmoderna conlleva necesariamente «pasar por la modernidad», atravesarla, canibalizarla y apropiarse de sus criterios normativos. Desde un punto de vista político diríamos que tal operación ha sido ya puesta en marcha en múltiples ocasiones. Al menos desde la revolución haitiana se han producido y se siguen produciendo en la periferia colonial muchas «situaciones transmodernas». Estas consisten básicamente en que los grupos que fueron dejados «sin parte» por la expansión colonial-capitalista de Europa se apropian dialécticamente de los criterios políticos desarrollados por la modernidad política (los ideales de igualdad y libertad), pero llevándolos hacia un escenario diferente (transmoderno), en el que esos mismos grupos se postulan como sujetos universales. La operación política que aquí se pone en marcha es el paso de la «universalidad abstracta» a la «universalidad concreta», en la que los «sin parte» se apropian de esa misma universalidad y la devuelven en contra sus opresores (Castro-Gómez, 2015a: 270-288). No obstante, Dussel no habla tanto de las «situaciones transmodernas» del pasado y el presente, sino que prefiere hablar de la «civilización transmoderna» del futuro. Quizás por eso descuida reflexionar sobre el tipo de *universalidad política* que se juega en las primeras, para centrarse mejor en la *universalidad religiosa* propia de la segunda.

En efecto, Dussel entiende que esa universalidad es algo que se *funda* en valores religiosos que comparten todas las culturas humanas. Con-

cretamente, piensa que las grandes religiones universales (el hinduismo, el budismo, el islam, el cristianismo) deberán jugar un papel clave en la generación de estos códigos interculturales, porque son precisamente ellas las que expresan con mayor fuerza los «valores últimos» que subyacen a toda cultura. Con lo cual *despolitiza* el proceso de creación de códigos interculturales transmodernos y los coloca en las manos expertas de una elite de teólogos, filósofos y juristas. Es aquí, me parece, donde se revela el límite de la noción de transmodernidad defendida por Dussel. Al igual que Mariátegui, no niego que los valores religiosos puedan ser capaces de inspirar la emergencia de una *mitología política*, pero tal mitología no debería pensarse como una *extensión* de la moral religiosa, que en muchos casos reproduce las desigualdades modernas de género, clase, raza, nación y sexualidad que, precisamente, busca dejar atrás el proyecto transmoderno. Si el objetivo de esta mitología política es, como hemos sugerido, la descolonización de las relaciones sociales en su conjunto, es decir la *abolición de la servidumbre humana*, sus fundamentos no pueden ser religiosos sino políticos. No serán los «intelectuales críticos», como afirma Dussel, sino los *pueblos mismos* quienes tendrán en sus manos la creación de los criterios normativos que regirán la futura civilización transmoderna.

Con Mariátegui diremos, sin embargo, que el mito no es lo mismo que la religión y que tampoco se reduce a la utopía, puesto que esa interculturalidad de la que hablamos no es tan solo música del futuro, sino algo que ha ocurrido al menos desde la revolución haitiana y que sigue ocurriendo en muchos lugares del planeta. *Ya existen* en el mundo «situaciones transmodernas», si bien al *interior* de la civilización capitalista. La tarea que viene por delante, la más difícil de todas, es la *universalización política* de esos códigos interculturales, si es que deseamos ir *más allá* de un proyecto que se limite a «(re)existir» al interior del capitalismo y la modernidad. Pero para ello necesitaremos inicialmente de las instituciones políticas modernas, hegemonizadas, eso sí, por un proyecto intercultural de carácter popular y republicano. El mito de la transmodernidad demanda la creación de una *civilización posoccidental y poscapitalista* y no solo la fundación de aldeas moleculares de resistencia. En analogía, pues, con lo dicho por Marx en su *Crítica del Programa de Gotha*, la descolonización de las relaciones sociales necesita pasar de una «fase inferior» en la que ahora nos encontramos («situaciones transmodernas» *en medio* del capitalismo globalizado) a una «fase superior» («civilización transmoderna» *más allá* del capitalismo y el colonialismo). Sin embargo, este horizonte no debe llevarnos a *confundir* una fase con otra. *Hoy día* necesitamos de un *republicanismo intercultural, plurinacional y plebeyo* que, de la mano de los criterios normativos desplegados por la modernidad, nos vaya llevando *más*

allá de ella, pues me parece que la posición *anti-moderna* que defienden muchos autores decoloniales no nos llevará demasiado lejos en el empeño.

Bibliografia

Ardiles, Osvaldo: «Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación». En AA.VV.: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum, pp. 7-26, 1975.

Castro-Gómez, Santiago: *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca / Instituto Pensar, 2005.

Castro-Gómez, Santiago: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javiarana, 2010.

Castro-Gómez, Santiago: *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno.* Madrid / México: AKAL, 2015a.

Castro-Gómez, Santiago: *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Instituto Pensar / Universidad Santo Tomás, 2015b.

Dussel, Enrique: *Política de la liberación*. Madrid: Trotta, 2007.

Dussel, Enrique: *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid / México: AKAL, 2015.

Echeverría, Bolívar: *La modernidad de lo barroco*. México: Biblioteca Era, 1998.

Echeverría, Bolívar: «Modernidad y capitalismo (quince tesis)». En BOLIVAR, Echeverria: *Las ilusiones de la modernidad*. México: Tramasocial Editorial, 2001 p. 133-197.

Flores Galindo, Alberto. «La agonía de Mariátegui». En: *Obras Completas II,* 1994, Lima: SUR, p. 365-602.

García Fernández, Javier: «Descolonizando a Marx: cuatro tesis para pensar históricamente Andalucía». *Tabula Rasa* 2018, no 28, p.197-228.

Gauthier, Florence. 1990. «Revolución francesa: movimiento popular y derechos populares. *Boletín de Historia Social Europea*, 1990, no 2, p. 105-110.

Gauthier, Florence: *Républicanismes et droit natural: Des humanistes aux révolutions des droits de l´homme et du citoyen. L´espirit des Lumières et de la Révolution*. Paris: Editions Kime, 2009.

Gauthier, Florence: *Triomphe et mort de la révolution des droits de l´homme et du citoyen (1789-1795-1802)*. Paris: Éditions Syllepse, 2014.

Gramsci, Antonio. «El príncipe moderno». En GRAMSCI, Antonio: *La política y el Estado moderno*. Barcelona: PC – Biblioteca Pensamiento Crítico, 2009.

Mariátegui, José Carlos: «¿Existe un pensamiento hispanoamericano?». En: *Textos Básicos* (selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano). México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Mariátegui, José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Prólogo de Aníbal Quijano). Caracas: Biblioteca Ayacucho, tomo 69, 1995.

Mariátegui, José Carlos: «El alma matinal». En: *Obras Completas*. Tomo III. Caracas: Fundación editorial El Perro y la Rana, 2010a.

Mariátegui, José Carlos: «En defensa del marxismo». En: *Obras Completas*. Tomo IV. Caracas: Fundación editorial El Perro y la Rana, 2010b.
Prado, Abdenur: *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo decolonial*. Madird: AKAL, 2018.
Tapia, Luis: *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2002.
Quijano, Aníbal: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política ediciones, 1988.
Quijano, Aníbal: «Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas». En: *Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, no 3, 1995, p. 3-19.

EDWARD SAID Y MÁRQUEZ VILLANUEVA: ENCUENTRO Y DESENCUENTRO POSTCOLONIAL EN TIERRAS AJENAS

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada

Mi encuentro con la obra más conocida de Edward W. Said (1935-2003), *Orientalism,* acontece en 1986, ocho años después de que hubiese aparecido en inglés, a seis de que lo hiciese en francés, y cuatro antes de que saliese la versión castellana. Recepción ni temprana ni lejana, que en un mundo sin internet ni mensajerías, que me supuso el traerme en mano, a través del hijo de un amigo, la obra de Said desde París. Quedaba un año para que yo defendiese mi tesis doctoral sobre el exotismo, y por consiguiente llevaba algún tiempo familiarizado con la literatura sobre el particular. En el mundo hispano sólo la mexicana Lily Litvak se había interesado en el asunto exotista. Said era esperado con hambre de conocimiento. Me era necesario.

Sin embargo, he recordado en algún texto anterior la decepción parcial que supuso la lectura del texto de Said, que no vino a aportarme nada sustantivo al complejo problema del exotismo que yo encaraba (González Alcantud, 2011). Años después, cuando Said ya había fallecido, pude familiarizarme con algunos lugares donde había surgido el debate. Por ejemplo, Princeton University donde se había licenciado Said en Humanidades en 1957. Recordemos este primer cruce de caminos: Princeton University es una universidad pequeña, casi una suerte de escuela de estudios avanzados o de posgrado. Está cerca de Nueva York, a no más de una hora en tren de Penn Station, la estación central de Manhattan. Pasé diez días allí, en febrero de 2004, invitado por el profesor Abdallah Hammoudi, antropólogo de un departamento cuya figura más eminente era Clifford Geertz. Para los humanistas la Fireston Library es, como todas las bibliotecas centrales de las grandes universidades norteamericanas, un emporio, a cuyo influjo es imposible sustraerse. La atmósfera es agradable, y el hispanismo sigue teniendo una presencia notable. El historiador español Américo Castro había ejercido allá la docencia entre 1940 y 1953. Por

consiguiente, es posible que ambos, Castro y Said, hubiesen cruzado sus caminos, al menos en la lejanía del alumno y el profesor consagrado en ese 1953, en el que uno pasaba a ser profesor emérito y el otro se incorporaba como alumno del grado de Humanidades. Sin embargo, del período de estudios en Princeton escribirá Said del impacto de algunos profesores de literatura, alguno de ellos perdurables, pero en ningún momento menciona a Américo Castro (Said, 2001: 375-176). Los dos en buena medida compartían exilio, el uno en tanto exiliado republicano español, y el otro, palestino de origen, formado en Egipto, y transterrado a Estados Unidos por deseo familiar.

A Francisco Márquez Villanueva (1931-2013) lo traté, al contrario de Said que no llegué a conocer, con asiduidad en Harvard University durante los años 2004 y 2007. Lo entrevisté en el despacho que habitaba en la Widener Library en Harvard (González Alcantud, 2005). Y lo traté en otros lugares, incluida Granada, donde fue invitado de mi mano al menos en dos ocasiones, una con motivo de un coloquio sobre la Alhambra, y otra para hacerle una entrevista en público en la Facultad de Filosofía y Letras, que luego daría lugar a un pequeño libro. En cierta forma, Paco Márquez –permítaseme llamarlo así, en una familiaridad que a él le gustaba más que ser llamado don Francisco, y que adjudicaba a sus orígenes populares– era el «hombre de España» en Harvard. Cuando arribaban allá autoridades españolas era a él quien hacía de introductor. Refería, en particular, con mucho agrado las visitas de Felipe González en la Transición, sevillano como él, aunque de una generación más joven. Y lo gratificante que le fue atenderlo. Paco Márquez era muy sensible a los cambios que se operaban en España, ya que su maestro, don Américo Castro, era un andaluz de facto, de padres radicados en Andalucía nacido circunstancialmente cerca de Río de Janeiro, que había ejercido de embajador de la Segunda República española en Washington, y que tras el desenlace de la guerra civil permaneció exiliado en Estados Unidos. Él mismo era un ejemplo de exiliado de posguerra. Según contaba con mucha pasión, lo habían largado de la Universidad de Sevilla, cuando era un joven profesor ayudante, por ser *castrista* –pronunciaba esto con sorna–, es decir, por predicar en clase las teorías de la «España plural» tardomedieval de don Américo. Al parecer, el arzobispo hispalense había exigido a la universidad la expulsión de Paco. El pobre, desesperado, me relataba que comenzó a gritar como un loco en la calle Cuna, amenazando con suicidarse, en el centro de Sevilla. Agraciadamente, su padre trabajaba como empleado en el consulado estadounidense, y Paco, con una suerte que no todos tuvieron, recibió una invitación para viajar a Estados Unidos. Corría el año 1959 (Márquez Villanueva, 1992). Por entonces ya Said estaba en Harvard, después de la

experiencia de Princeton- haciendo su tesis doctoral en el ámbito literario. Según me contó –la noticia no tiene la validez de un recuerdo oral a veces equívoco– habría coincidido con Edward Said en esta universidad, donde el autor palestino-norteamericano realizaría su tesis doctoral (Said, 2001). Márquez Villanueva le habría ofrecido sus artículos, casi todos en español, sin suscitar en él el más mínimo interés, intentando atraer su atención sobre el período que él y Castro habían trabajado: la España de las «tres culturas».

Francisco Márquez era un punto escéptico, como todo intelectual español que se precie, a la teoría en el sentido especulativo francés sobre todo. Sabido es que el espejo en el que se miraba la teorización filosófico-cultural de los campus norteamericanos tenía la impronta europea. Antes de la Primera Guerra Mundial la hegemonía había sido alemana en muchos dominios, pero sobre todo en la filosofía y en la antropología –recordemos sin ir más lejos las figuras de Franz Boas y Robert Lowie–, y tras aquella, y la consiguiente derrota germánica, la influencia pasó a ser francesa. La llamada *French High Theory* se transformó hasta nuestro tiempo en una dependencia de las Humanidades norteamericanas hasta cierto punto (Cusset, 2003). El prestigio que siguieron emanando los «maîtres à penser» a pesar de que Nueva York sustituyó en buena manera a París en muchos aspectos, incluido el liderazgo mundial en la vanguardia artística, fue un hecho hasta hace muy poco.

A Paco Márquez, nada de esto le hacía gran impacto. Recuerdo haberle consultado una posible entrevista mía con el poscolonial Homi Bhabba y la poca gracia que le hacía este autor, compañero suyo en Harvard. De hecho vinculaba la decadencia del influjo estrictamente español en los departamentos de literatura a la aparición de una alianza entre los profesores latinoamericanos y las teorías que se ofrecían como poscoloniales. Márquez se consideraba a sí mismo deudor de otra manera de hacer las cosas, que pasaba por don Américo Castro (Márquez Villanueva, 1992). Este había nacido circunstancialmente en Brasil, como dijimos, y había frecuentado este país, e incluso había sido saludado por Gilberto Freyre, la máxima autoridad en lo tocante a la historia antropológica brasileña (Freyre, 2013). En su estadía norteamericana había estado relacionado con el círculo de hispanistas de la Columbia y la New School, entre ellos, Fernando de los Ríos y Francisco García Lorca, hermano del poeta-mártir. Su teoría histórica, de fundamento diltheyano (Rickman, 1979), que ponía el acento en la integración de las Humanidades, partía de la lectura entrelineada de la literatura española, en especial de la baja edad media y el tránsito a la época moderna (Subirats, 2003). Su célebre polémica con otro ilustre miembro del exilio, Claudio Sánchez Albornoz, radicado en

Argentina, trasciende los límites de este artículo, pero hay que destacar que marcó para siempre, radicalizándolas, las obras respectivas. El efecto inmediato es que Sánchez Albornoz, a pesar del compromiso militante de su hijo Nicolás contra el franquismo, hoy yace enterrado en la catedral de su Ávila natal, mientras que Castro es el eterno exiliado, que no ha recibido prácticamente ningún reconocimiento en su tierra, como no sea el de otros exiliados como el propio Márquez o Juan Goytisolo (1970).

Castro que explícitamente habla de hacer una «antropología» en algunos momentos de su discurrir no hizo trabajo empírico en archivos, lo que le fue recriminado, categorizándosele como «historiador de la literatura». En con su hermenéutica histórico-literaria hablaría de «vividura» e «historiología» (González Ferrín, 2014), categorías esenciales para entender la intimidad de la cultura española por su problema histórico. A mi modo de ver, desde la antropología actual llaman la atención tres ideas presentes en Américo Castro: primero, la omnipresencia de lo que podemos llamar «complejo de autoctonía», que Castro formula de la siguiente manera: «El español se considera casi como una emanación del suelo de la Península Ibérica, o por lo menos tan antiguo como los moradores de las cavernas prehistóricas». En segundo lugar, Castro concibe que la noción de «casta», relacionada con el punto anterior, delimita claramente la preeminencia social en el solar ibérico. En tercer lugar, y aquí podríamos encontrar un engarce con la antropología, Castro tiene presente «los términos 'morada', 'vividura', 'estructura funcional', 'disposición y manera de vida'», contraponiéndolos a «'carácter' y 'rasgos psicológicos', porque apuntan hacia algo ya fijamente dado, inmóvil» (Castro, 1966: 110). La singularidad o irreductibilidad del «vivir hispánico» aparece ya claramente delimitada, y también se nos ofrece que una antropología hispánica no es posible sin la presencia continuada del pasado histórico en el presente etnográfico. Ahí, lo islámico se presenta claramente en el corazón del ser hispánico, sobre todo en su vida interior, forjada en un combate singular e intransferible (Castro, 2004).

E incluso se singulariza aquí el *genius loci*, que se refleja en su caso en el amor que en fondo de su ser profesaba Américo a su Granada familiar por afinidad. Comentaba Márquez Villanueva (2005: 15-18):

> Teniendo en cuenta algo que no sé si existe conciencia de ello: es lo profundamente granadino y lo profundamente andaluz que era Américo Castro. Ya saben ustedes que hay por ahí diccionarios con una curiosa semi verdad, pero ya saben ustedes que las semi-verdades son en realidad mentiras, que es su nacimiento en Brasil. Hay por ahí artículos en las enciclopedias que indican filólogo brasileño. Nació en un sitio que se llama Niterói, y una vez dando una vuelta turística por la bahía de Rio, pues el barquito paró en un sitio miré, y era Niterói. Era uno de los sitios más pobres y más peque-

> ños de la Bahía de Río, y me acordé naturalmente de D. Américo y pensé en lo ajenos que están allí en Niterói acerca de la existencia de Américo. Igual que nosotros que no tenemos la menor imagen mental de aquello. Es un sitio muy pobre y muy poco atrayente. Era de lo más mísero de toda la Bahía de Río, por otra parte maravillosa. Don Américo ya digo tenía un cariño enorme a su «Graná». Yo me llevé con él muy bien en general siempre, le tengo una gran gratitud (…) Una de las cosas por la cual desde el primer momento nos entendimos muy bien, fue de andaluz a andaluz. Él como granaíno y yo como sevillano. Incluso hacíamos un juego que era ponernos a hablar usando nuestra dualidad dialectal exagerada. Él se ponía a hablar en granaíno, casi caricaturescamente, y yo en sevillano, también caricaturescamente, y nos divertíamos mucho con esto. Algo también, que no sé si ustedes saben, es que don Américo en sus últimos de vida de recluso que hacía en Madrid, daba escapadas a Granada, a su Graná, con su hija que le acompañaba, tenía ya muchos años encima claro. Venía aquí de riguroso incógnito a pasar unos días, y él lo único que hacía era pasear por Granada. Venía sobre todo para saborear el placer de entablar conversación por las plazas, principalmente, con dos tipos de humanos, perfectamente clasificables y distinguidos, diferentes: hablar con señoras viejas y con niños, y hablar precisamente cosas de Graná, y hacer algo así como la radiografía del dialectalismo de la ciudad. En eso él disfrutaba inmensamente y lo pasaba muy bien. Me contaba anécdotas muy graciosas de todo lo que había charlado por aquí, por el Albaicín, que había hablado con gitanos y todo esto. Eso para él era una especie de revitalización, una toma de contacto con sus años de juventud, con sus primeros años en la Universidad de Granada. Me contaba cómo su padre, imagínense, probablemente en los últimos años del siglo XIX, le regaló un caballo para ir a la Facultad y él venía a la Facultad en caballo y dejaba el caballo con las riendas cogido en un poste (Márquez Villanueva, 2005)[1].

El mismo Márquez Villanueva defendió el carácter «antropológico» del proyecto castriano, situando de esta manera a las Humanidades en el corazón de la revisión del problema histórico de España, en evitación de los falsos atajos ensayísticos tomados esencialmente por la generación de 1898, cuyos ecos cuesta trabajo silenciar (Márquez Villanueva, 2003: 83-110). En otro momento frente a la acusación convertida en moneda corriente de que su maestro habría hecho una historia «negativa», esgrime lo que sigue, sobre el acto fallido de la incorporación de España al proyecto

1. Se trata de un fragmento de la entrevista *El intelectual y su memoria. Márquez Villanueva entrevistado por J.A. González Alcantud*. Realizada en la Facultad de Filosofía y Letra de la Universidad de Grabnada y publicada por la Editorial Universidad de Granada en el años 2015.

moderno: «Tenía don Américo todo el derecho a rechazar la acusación de hacer una historia negativa por depurarla de charangas patriótico-religiosas y abrir la puerta a grandes realidades dadas por inexistentes o, lo que es peor, 'expulsas' de la historia al uso. Acertaba también al diagnosticar un penoso conflicto de los españoles con su propia historia y considerarlo *continuum* o parte integrante de su semifallida incorporación colectiva a la vida moderna» (Márquez Villanueva, 2002: 34). Márquez subraya que no se trataba tanto de echar las siete llaves al sepulcro del Cid, como de «desideologizar» la Historia, profesionalizándola.

Márquez Villanueva que era asimismo un lector de obra impresa considerada como fuente de información importantísima, como Américo Castro, argüía que la literatura era fundamental para la construcción del hecho histórico, al mismo nivel que el dato de archivo. Nos dice:

> Una cosa que discutíamos (Domínguez Ortiz y yo) con mucha frecuencia es algo de Américo Castro que a él le escandalizaba y era que Castro, con una visión muy avanzada en el terreno ya puramente historiológico, pensaba que la literatura podía ser una fuente para la historia. La teoría positivista en torno a esto era la contraria. Era que la historia ayudaba a comprender la literatura. Lo cual es cierto, pero es que también es lo otro (…) Lo que decía don Américo es que la obra literaria también podía ser un documento histórico de gran validez, y además de una validez aumentada porque documenta cosas que no documenta otro tipo de fuente, en plan heurístico. Que es una fuente muy socorrida porque da estímulos interiores, da valoraciones profundas y que no se puede negar a la historia. El historiador consciente que busca las raíces del hecho histórico, tiene que prestar mucha atención a la literatura histórica y utilizarla como fuente (Márquez Villanueva, 2005: 11-18).

Afectado por el largo exilio y considerando que no se había reconciliado con el país natal a pesar de los numerosos homenajes que recibió en vida –hijo predilecto de Andalucía, premio Real Fundación de Toledo, etc.- tenía la creencia, Márquez, que el pueblo era la parte sana de la nación, y que habían sido las élites fundamentalmente quienes habrían creado los grandes problemas derivados de las expulsiones de los siglos XV-XVII que cerraron el país al mundo exterior, encapsulándolo en el casticismo.

Francisco Márquez y Bernard Vincent, historiador literario e historiador de archivo, respectivamente, se ensalzaron en una agria discusión en los dos mil, que recordaba de lejos a la habida en los años setenta entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, sobre la responsabilidad de las élites y el pueblo llano en la cerrazón castiza de España. Para Márquez, siguiendo una estela muy propia de los hispanistas, el pueblo no estaría al tanto de las maniobras que se llevaban a cabo en las altas instancias de

poder. Recordemos que G. Borrow a mitad del siglo XIX eximía de toda responsabilidad en la situación española al pueblo mismo. Vincent, por el contrario, veía en esta situación una fina frontera de complicidad entre el pueblo llano y los proyectos casticistas de encierro. La polémica soterradamente se extendía a los métodos: para Márquez las fuentes literarias, leída con atención y entrelíneas eran una fuente de interpretación de primer orden; para Vincent, los archivos siguen constituyendo la clave, puesto que como señalaba su maestro historiográfico, Domínguez Ortiz, el documento tendría menos filtros, y resultaría por ello más espontáneo (Márquez Villanueva, 2007: 293).

El caso es que durante todo el período de la Transición política y de la Democracia restituida la polémica sobre la narración histórica española no se ha resuelto. En su lugar, una suerte de debate sobre la «memoria histórica» se ha abierto, abriéndose a plurales interpretaciones, con apoyos políticos diversos y enfrentados. Un campo que nos afecta especialmente ha sido el de Al-Ándalus, sometido en el último lustro a tensiones extraordinarias, que ni siquiera en el pasado podríamos encontrar en su radicalismo verbal. Ejemplo de ello han sido los ataques sufridos por el arabista E. González Ferrín, por defender las tesis de Ignacio Olagüe sobre la no invasión islámica de la península. También Bernard Vincent (2004) sufrió los ataques virulentos simplemente por prologar a Olagüe[2]. O las sufridas por quienes defendemos, yo mismo, la bondad del mito de al-Ándalus (González Alcantud , 2017).

Un grave problema interpretativo de la narración histórica española es que ésta por regla general se ha dejado en manos del grupo de académicos conocido como «hispanistas». Desde «El Laberinto español» de Gerald Brenan, publicado en plena guerra civil, hasta la época de Felipe II interpretada por Geofrey Parker, por sólo poner dos ejemplos recurrentes, la fuente de autoridad historiográfica y de sanción se ha desplazado hacia el exterior. En cierta forma constituye una excepcionalidad en la historia europea, sobre todo por la dependencia interpretativa (Reyes Castelao, 2008; Hernández, 2008). Esta se apoya en la ausencia de teoría, lo que conduce a confundir tiempos y espacios. Como señala R. García Cárcel (2010: 30) en referencia a la historiología española: «El presentismo hace estragos. La historia contemporánea se ha convertido en historia reciente, haciendo gala de un adanismo que condena el pasado anterior a las brumas

2. Véase la reacción en contra: Maribel Fierro. «Al-Ándalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe». In: Manuela Marín (ed.) *Al-Ándalus / España: historiografías en contraste.* Op.cit. pp.325-349.

de un imaginario lleno de símbolos y tópicos». De ahí, la recurrencia a la interpretación hispanista foránea.

Pero lo que nos interesa destacar es lo que significa la actitud mostrada por Márquez Villanueva ante casos como el de Homi Bhaba o Edward Said, con quienes no se identifica. De alguna manera esto se trasluce en el prólogo que me hizo Paco Márquez para mi libro *La fábrica de los estereotipos* (2006: 5-9), donde tras mis análisis de cómo Francia hegemonizó el discurso intelectual y cultural, Paco Márquez viene a decir algo así como «donde las dan las toman». No obstante, la complicidad en la intimidad del problema hispánico encontró ciertamente cómplices dentro y fuera entre los que destacaríamos las obras de José Álvarez Junco (2001) y a André Stoll (2006). No se trata tanto de oponer el nosotros al ellos, como de encontrar el justo punto interpretativo. Evidentemente, esto sólo se puede hacer hoy día a través del método comparativo y ello exige una comunidad del conocimiento supranacional.

Said no dirá una sola palabra sobre Al-Ándalus en su célebre libro sobre el Orientalismo, y sin embargo este volumen será de obligada referencia cada vez que se hable o escriba sobre algo concerniente al mundo islámico histórico o presente. Sobre el trascendente mito andalusí, operativo en toda su viveza incluso en el Próximo Oriente, no escribe ni una palabra Said. Consciente de esta deuda procuró subsanarla con un prólogo expreso a la segunda edición castellana, una vez que le fue concedido el premio Príncipe de Asturias a la Concordia. Diversos autores han señalado asimismo que Said olvida otros muchos «orientalismos, por ejemplo el alemán y el ruso, potentes en su erudición el primero e integrado en la propia concepción del «oriente» el segundo (Irwin, 2006: 287).

Ahora bien, existe un punto en común que comparten tanto Said como Castro, y por ende como Márquez Villanueva: el exilio. La expatriación permite, sobre todo en la conciencia judía, tomar unas distancias críticas con la identidad. G. Simmel (2011) lo veía de esa forma. El mismo Said dirá sobre el proceso de extrañamiento de la judeidad, que ya Freud había enfatizado:

> Para Freud el símbolo de esos límites era que el fundador de la identidad judía era un egipcio no europeo. En otras palabras, la identidad judía no puede concebirse ni funcionar como si fuera algo puro; no puede constituirse ni siquiera imaginarse sin la represión de esa radical fractura o carencia originarias debido al hecho de que Moisés fue un egipcio, identificado con el faraón Akhenaton y, por tanto, siempre estuvo fuera de la identidad dentro de la cual tantos han permanecido, sufrido y, tal vez, incluso triunfado (Said, 2006, 80).

La figura de Moisés interroga desde su extranjeridad a la identidad judía, planteada en términos psicoanalíticos por Freud en su trabajo sobre Moisés. «Moisés es un egipcio, probablemente noble, que merced a la leyenda ha de ser convertido en judío» (Hayim Yerushalmi, 2011). Freud se planea la posibilidad del judaísmo sin religión, donde la tensión se dirige a la vida intelectual, al conocimiento. Moisés le sirve de hilo conductor (Freud, 1981: 18). Este extremo ha sido ratificado por la crítica histórica (Assmann, 2001). Precisamente Said fue acusado en su momento de no prestarle la debida atención al Holocausto, mediatizado como estaba por la cuestión palestina. Un hecho significativo: cuando Said había de acudir a una reunión en Austria en conmemoración de la publicación de *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud, en la que uno de los actos consistía en que la Orquesta Filarmónica de Viena daba un concierto en el antiguo campo de concentración de Mauthausen, anuló su presencia en protesta por «the political conflict in the Middle East». La comentarista, J. Rose, lamenta esta situación, que según ella evidencia las contradicciones de Said, al seleccionar con criterio militante sus apariciones, más allá de toda justificación teórica o intelectual (Said, 2006: 91-105).

De alguna manera, Said aunque ha reaccionado con frecuencia como un «palestino», es decir como un transterrado, sin patria, tiene la aspiración a reconstruir ésta, dejando de lado toda la espesa problemática que suscita el pueblo de la memoria, los hebreos, con sus diásporas seculares, hasta arribar a la shoah (Kalmar & Penslar, 2005; González Alcantud, 2006: 7-34). La parte que podríamos catalogar de psicoanalítica es fundamental, pues, y en ella se desenvuelve el mismo Said, que sigue la estela del sufrimiento como identidad: «El sufrimiento aceptado opera sobre la perennidad del pueblo judío y su elección por Dios» (Benbassa, 2007: 17). Para Márquez Villanueva (2006), sin embargo, el tema hebreo se remite a un horizonte íntimo de los judeo-conversos españoles, combatiendo por sobrevivir en medio de la hostilidad, pero sin las problemáticas añadidas de la Shoah ni del Estado de Israel. Para Márquez existe una suerte de nostalgia del mosaico cultural ibérico, en el cual es parte fundamental el judío, y por extensión el judeo-converso. Si hubiésemos de tener presente la idea de Michel de Certeau (1987), que señala que existe un vínculo profundo entre historia y psicoanálisis, podríamos asegurar que el proceso de descolonización necesita algo más que una denuncia de los sistemas de dominación. Es necesaria una terapia de orden intelectual que nos conduzca al «corazón de las tinieblas», que no es otro que el complejo de dependencia e inferiorización que produce el colonialismo clásico, dando lugar a una «colonial melancholy» (Khanna, 2003: 145-206), y que afecta por igual a colonializados, como había comprobado F. Fanon (1988) en su experiencia

en el hospital psiquiátrico de Blida, en Argelia, y a los colonizadores, como también vio Octave Mannoni (1984) y Albert Memmi (1967).

El problema de los exilios nos conduce, tras una problemática de orden antropológico, más allá de la historia intelectual, y también más lejos de la interpretación psicoanalítica. El lugar interpretativo del transterrado, casos de Said y de Márquez Villanueva, los hace contactar con problemáticas de orden conceptual no existentes en sus lugares de origen –sea Palestina, sea España–. Si estos lugares han sufrido procesos traumáticos de ocupación extranjera o de guerra civil, esos traumas de guerra se resuelven en el intento categorial de intentar comprenderlos bien a través de la historia o de la literatura, de las formas de escritura que han dejado su huella interpretativa del acontecimiento. No obstante, entre Said y Márquez, coetáneos en la apreciación de los acontecimientos, intifada palestina y restauración democrática en España, existen grandes diferencias: Said no tiene tradición intelectual previa de crítica del discurso, y ni siquiera es un producto directo del exilio palestino, más bien de una tardía conversión ideológica, y tiene que construirlo en base a críticos europeos de tradición ilustrada –Michel Foucault sobre todo (Clifford, 1995). Mientras que Márquez, posee una tradición propia, un corpus interpretativo, que entronca con la polémica del «ser de España» de los noventayochistas. Said quiere convencer a los «orientales», entre los que se quiere contar, de la necesidad de prolongar la batalla de la descolonización, pero sin llegar a cuestionar en el fondo el neoimperialismo americano y sus sutiles formas de dominación mediática y académica. En 1993 aparecería *Culture and Imperialism*, la segunda obra mayor de Said. Allí pretende extender los argumentos post-coloniales a ese imperialismo, donde necesariamente tienen que aparecer como figura central y protagonista los Estados Unidos de América. Reflexiona que el imperialismo no se nutre como el viejo colonialismo anglo-francés de la dominación directa sino del control tecnológico, y en particular mediático: «Donde difiere el siglo americano es en el liderazgo de la autoridad cultural, gracias en gran medida a un control sin precedentes de los aparatos de difusión y control de la información» (Said, 1994: 291). De ahí, que, añade, el ministro de cultura de un país colonizador hasta hacía poco menos de veinte años como Francia pudiese esgrimir contra Estados Unidos el «imperialismo cultural». Atrapado en su condición de ciudadano norteamericano, de la que no apostató nunca, Said, solía contar con gran pena cómo jamás pudo deshacerse de que Arafat lo considerase como «el americano», poniéndole de esta manera en el punto de las sospechas de unas estrategias que él pretendía cuestionar.

Márquez Villanueva ve con preocupación que la narración histórica española continúa expatriada, en manos ajenas, y que sólo la intimidad

que le otorga desde la Baja Edad Media, podría proporcionar instrumentos para su comprensión. En el fondo a uno, Said, le falta lo que al otro, Márquez, le sobra: la intimidad lingüístico-histórica. Y el argumento se podría invertir: lo que le falta a Márquez, conocimiento teórico epistémico, le sobra al otro, aún en términos discutibles. El desencuentro entre la escuela castriana y la escuela saidí no es casual: no existen nexos o puntos de contacto suficientemente sólidos para abrir un debate que concierna a la descolonización del conocimiento. Ambos son pensamientos subalternos, subordinados a epistemologías bien demasiado vetustas o bien demasiado metropolitanas. Ninguno de los dos ha operado un desplazamiento cartográfico de sus conocimientos. De manera que el conocimiento y sus epistemologías continuarán por mucho tiempo prisioneras, y serán habladas en una suerte de ventriloquismo desde otros espacio cartográficamente «imperiales».

Al igual que Said intenta rectificar en su prólogo a la edición española de *Orientalismo,* procuró dar algún tipo de respuesta a la cuestión andaluza. Said conocía Andalucía desde 1966. Resulta cuanto menos curioso el texto que escribe con motivo de uno de sus últimos viajes destinado a una revista de turismo. Se intitula «Andalusia's Journey» (Said, 2002). En éste procura no caer en los estereotipos previos, ni tampoco en las idealizaciones: «El texto de Said [se ha escrito], realiza una tentativa de conectar el exotismo de Andalucía con la realidad contemporánea, navegando por los cambiantes significados que asume Andalucía en las tradiciones española, árabe, británica y americana» (Linhard, 2011: 317). No se enfrenta en estos viajes andaluces, incluso los más antiguos y pintorescos, a un universo de nostalgias, sino de significaciones conflictuales: «En lugar de exhibir los atributos de un paraíso perdido, en el texto de Said Andalucía revela la constante lucha entre la represión histórica de la cultura árabe y los persistentes restos de esta cultura» (Linhard, 2011: 19). Inevitablemente, y aunque lo haya eludido con anterioridad en la construcción de *Orientalism,* el nombre de Castro es finalmente invocado por Said: «It took the great Spanish historian and philologist Américo Castro, who taught for many years at Princeton, to establish the enduring pervasiveness of the country's repressed past in his monumental work *The Structure of Spanish History* (1954)». Al final sus desencuentros acabarían por cruzarse en Andalucía: Américo Castro como luego vimos a través del testimonio de su discípulo Márquez Villanueva, por su condición de «granadino», y Edward Said por sus varios viajes a Andalucía, entre 1966 y 2002. Entre medias estaría igualmente Juan Goytisolo, discípulo de Castro y amigo y propagandista de Said y de Márquez Villanueva. Pero esa es otra línea argumentativa, que dejamos orillada por el momento.

En definitiva, esta es para mí la historia intelectual del desencuentro entre Said y Márquez Villanueva. No se trata tanto de una falta de entendimiento lingüístico, como de unos contextos de producción del discurso muy diferentes, donde la subalternidad conceptual no llega a formular un discurso propio, capaz de zafarse de las dependencias creadas desde el exilio o desde los centros de producción discursiva metropolitanos. Continúa siendo operativo el complejo de dependencia mediático-académico, y en consecuencia seguimos pendientes de una buena la descolonización del imaginario (González Alcantud, 2000, 75-92).

Bibliografía

Álvarez Junco, José: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo* xix. Madrid: Taurus, 2001.

Assmann, Jan: *Moïse, l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire.* París: Aubier, 2001.

Benbassa, Esther: *La Souffrance comme identité.* París: Fayard, 2007.

Castro, Américo: *La realidad histórica de España.* México: Porrúa, 1966.

Castro, Américo: *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*. Madrid: Trotta, 2004.

Certeau, Michel de: *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction.* París: Gallimard, 1987.

Clifford, James: «Sobre *Orientalismo*». En Clifford, James: *Dilemas culturales. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna.* Barcelona: Gedisa, 1995.

Cusset, François: *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze and Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis.* París: La Decouverte, 2003.

Davidson Kalmar, Ivan & J.Penslar, Derek (eds.): *Orientalism and the Jews.* Waltham: Brandeis University Press, 2005.

Fanon, Franzt: *Los condenados de la tierra.* México: FCE, 1988.

Fierro, Maribel: «Al-Ándalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe». En Marín, Manuela (ed.): *Al-Ándalus / España: historiografías en contraste.* Casa de Velazquez, 2012.

Freud, Sigmund: *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo.* Madrid: Alianza, 1981.

Freyre, Gilberto (2009, orig. francés 1952) : *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne.* París, Gallimard. Traducción del portugués por Roger Bastide. Prefacio Lucien Febvre. Gilberto Freyre, (2013, orig. 1936). *Sobrados e mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano.* Global. Ed. de Roberto DaMatta, Edson Nery de Fonseca y Gustavo Henrique Tuna.

García Cárcel, Ricardo: *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España.* Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011.

González Alcantud, José Antonio: *Políticas del sentido. Los combates por la significación en la posmodernidad.* Barcelona: Anthropos, 2000.

González Alcantud, José Antonio (ed.): *El Orientalismo desde el Sur.* Barcelona: Anthropos, 2006.

González Alcantud, José Antonio: *La fábrica de los estereotipos. Francia, España y la europeidad.* Madrid: Abada, 2006.
González Alcantud, José Antonio: *Las palabras y las culturas. Catorce diálogos humanísticos en clave antropológica.* Universidad de Granada, 2007.
González Alcantud, José Antonio: *Al-Ándalus y lo andaluz. Al-Ándalus en el imaginario y la narración histórica española.* Córdoba: Almuzara, 2017.
González Alcantud, José Antonio: *«Orientalismo* de Edward W. Said treinta y dos años después. Entre el dédalo teórico, el compromiso político-moral y la proyección poscolonial». *Awraq,* 2011, nº 4, p.128-146.
González Alcantud, José Antonio: «Entre líneas y entre fronteras. Entrevista a Francisco Márquez Villanueva». *El Fingidor,* nº26, 2005, p. 3-5. (Reproducido en versión extensa en *Crónica Nova*, nº 32, 2006, p. 319-331).
González Ferrín, Emilio. Francisco Márquez Villanueva y la Historiología de Américo Castro. *eHumanista / Conversos* 2 (2014): 175-188.
Goytisolo, Juan: *Reivindicación del conde don Julián.* Barcelona: Seix Barral, 1970.
Hayim Yerushalmi, Yosef: *Le Moïse de Freud.* París: Gallimard, 2011.
Hernández, Bernart: «Descubriendo la historia propia. La historiografía norteamericana y el hispanismo». *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, nº 39, 2008, p. 45-72.
Irwin, Robert: *Dangerous Knowledge. Orientalism and Its Discontents.* Woodstock & New York: The Overlook Press, 2006.
Khanna, Ranjana: *Dark Continents. Psychonalysis and Colonialism.* Durham: Duke UP, 2003.
Mannoni, Octave: *Propéro et Caliban. Psychologie de la colonisation*. París: Éditions Universitaires, 1984.
Márquez Villanueva, Francisco: «Autopercepción intelectual de un proceso histórico». *Anthropos,* monográfico titulado: «Francisco Márquez Villanueva. Una nueva proyección metodológica y de proyecto de la cultura hispana», nº 137, 1992, p. 12-24.
Márquez Villanueva, Francisco: «Prólogo». En Castro, Américo: *Obra reunida. Cervantes y los casticismos españoles, y otros estudios cervantinos.* Volumen dos. Madrid: Trotta, 2002.
Márquez Villanueva, Francisco: «La historia interdisciplinar de Américo Castro». En Subirats, Eduardo (ed.): *Américo Castro y la revisión de la memoria*. Madrid: Libertarias, 2003.
Márquez Villanueva, Francisco y Gózález Alcantud, José: *El intelectual y su memoria. Márquez Villanueva entrevistado por J.A. González Alcantud*. Realizada en la Facultad de Filosofía y Letra de la Universidad de Granada. En Piñero Ramírez, Pedro (ed.) *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva.* Universidad de Sevilla, 2005, pp.15-18.
Márquez Villanueva, Francisco: *De la España judeoconversa. Doce estudios.* Barcelona: Bellaterra, 2006.
Memmi, Albert: *The Colonizer and the Colonized.* Boston: Beacon Press, 1967.
Reyes Castelao, Ofelia: «El hispanismo francés. Sólo algunas reflexiones». *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, nº 39, 2008, p. 5-24.
Said, Edward: *Culture and Imperialism.* Nueva York: Vintage Books, 1994.

Said, Edward: *Fuera de lugar. Memorias.* Barcelona: Grijalbo Mondadori, 2001.
Said, Edward: *Freud y los no europeos.* Barcelona: Global Rhythm, 2006.
Simmel, Georg-Henri: *El extranjero. Sociología del extraño*. Madrid: Sequitur, 2011.
Stoll, André: *Al-Andalus revisité. Aux sources de l'histoire arabe du Don Quichotte*. París: Institut du Monde Arabe, 2006.
Subirats, Eduardo (ed.): *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España.* Madrid: Libertarias, 2003.
Vincent, Bernard: «Introducción» En Olagüe, Ignacio: *La revolución islámica.* Córdoba: Plurabelle, 2004.
Vincent, Bernard: «Carta abierta a Francisco Márquez Villanueva». *Sharq al-Andalus,* 19, 2008-2010, p. 279-294 y 295-304.

ANDALUCÍA: UNA NACIÓN INCÓMODA. REPENSAR LO ANDALUZ DESDE NUESTRO NOSOTROS*

Isidoro Moreno
Universidad de Sevilla

1. Sobre la categoría de «clase incómoda» de Shanin

Antes de nada, quisiera agradecer a los amigos que organizan estas Jornadas por invitarme a participar. También pedirles que sigan contando conmigo a pesar de que me hayan ya jubilado en la Universidad de Sevilla, tras 50 años exactos de docencia ininterrumpida y de dedicación a la investigación, principalmente sobre Andalucía –también sobre la América que yo llamo Indoafrolatina–, en todos los niveles del profesorado, desde el de PNN (Profesor No Numerario) al de Catedrático emérito.

Quizá lo primero que habría que aclarar es el título que he puesto a mi intervención. Un título que con seguridad podrá extrañar a algunos, y no solo por definir a Andalucía, de manera rotunda y sin eufemismos, como nación, sino, quizá sobre todo, por el calificativo de incómoda. ¿Por qué y para quiénes –muchos de ustedes estarán preguntándose– es incómoda la existencia de una nación andaluza (y el hecho de denominarla así)? Reconozco que la idea de calificar como «incómoda» una categorización o conceptualización sociológica o antropológica de una realidad la he tomado prestada de Theodor Shanin, que la aplicó al campesinado como clase social. En uno de sus libros, quien fue una de las figuras más

* Este texto está basado en la conferencia impartida en las III Jornadas «Pensar Andalucía» organizadas por el Grupo de Estudios Juan Díaz del Moral, el Vicerrectorado de Estudiantes y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Las Jornadas se celebraron con motivo del Día Nacional de Andalucía y tuvieron lugar los días 28, 29 y 30 de noviembre de 1918. Participaron, entre otros, Manuel Delgado Cabeza, Pastora Filigrana, Andrés Bódalo, Néstor Salvador e Isidoro Moreno. Se ha respetado, en lo posible, la oralidad del texto, por lo que se han reducido las citas. Sin embargo, hemos agregado una amplia bibliografía del autor, resultado de sus investigaciones y reflexiones sobre Andalucía a lo largo de casi cincuenta años, que creemos puede ser de interés.

importantes de la sociología rural europea realizó un análisis del papel del campesinado que tituló *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo: Rusia, 1910-1925*[1]. Para él, la propia existencia del campesinado como clase –no solo por su actuación en aquella encrucijada crucial de la Historia– resultaba *incómoda*.

Pero, ¿para quiénes y en qué sentido el campesinado constituye una clase incómoda? Shanin planteaba que la propia permanencia del campesinado como clase social, diferente a la burguesía y al proletariado, ha resultado incómoda desde los parámetros clásicos del concepto de clase social y su aplicación por la metodología marxista (o al menos por una parte muy importante de esta). Su permanencia –argumentaba– constituye una incomodidad para buena parte de los teóricos marxistas sobre las estructuras sociales. Y, más aún, para muchos de quienes, con base en el marxismo (o lo que ellos han entendido como marxismo) han estado empeñados en la lucha revolucionaria a lo largo del siglo xx. Para los primeros, porque esa clase campesina *debería* haber ya desaparecido o estar en trance de desaparecer debido a la «obligatoria» dinámica de polarización de clases, de dualización entre una minoría de grandes capitalistas y terratenientes y la masa de trabajadores proletarizados, caracterizadora del desarrollo del «modo de producción capitalista». Su propia existencia, pues, era –y es– una incomodidad –una enmienda– a la plasmación del modelo dual de clases sociales que defiende la teoría marxista (al menos la del marxismo más difundido).

La incomodidad era aún mayor para los activistas revolucionarios del partido del proletariado. Era evidente que tanto en el caso de campesinos integrados en instituciones colectivas o comunitarias como en el de campesinos de familias pequeño-propietarias, sus intereses próximos y su visión del mundo eran diferentes a los del proletariado. La propia denominación de «pequeña burguesía» que se ha venido utilizando para referirse a ellos entraña una visión peyorativa y de desconfianza. Los campesinos serían una especie de «burgueses en pequeño» o, más aún, de «pseudoburgueses»: de alienados perennes porque, aún formando parte de las clases dominadas, tendrían una mentalidad y unas aspiraciones cercanas a las de la burguesía.

Es evidente que por su número (abrumadoramente mayor que el del proletariado en el caso de la Rusia de comienzos del siglo xx) y por su

1. Traducido al español en 1983 por Alianza Editorial. (Shanin, Teodor: *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo: Rusia, 1910-1925.* Tr. Fernando Andrada Tapia. Madrid: Alianza, 1983.)

situación objetiva de dependencia y subalternidad respecto a los grandes terretanientes, para que la revolución soviética triunfara hubo de establecerse con ellos una alianza –la alianza obrero-campesina– que no por necesaria dejaba de ser incómoda en el sentido de que, como clase, el campesinado podía oscilar entre adoptar el punto de vista del proletariado o someterse a la voluntad e intereses de la gran burguesía propietaria. En cualquier caso, se trataba de una clase a la que era necesario ganar para la revolución proletaria pero que era poco segura, siempre sospechosa de poder inclinarse a favor de los intereses burgueses dominantes. O sea, que se trataba de una clase siempre incómoda.

Según la lectura de la irremediable polarización de clases, esa polarización creciente habría de avanzar principalmente por la desaparición del campesinado, cuyos integrantes irían proletarizándose y formando parte de la masa de trabajadores condenados a vivir del salario, tanto en los propios ámbitos rurales como, sobre todo, en el ámbito urbano-industrial tras su emigración a las grandes ciudades, hasta desaparecer como clase específica. Sin duda, ese proceso se dio en muchos lugares de Europa, incluido el estado español y, en buena medida, Andalucía, en nuestro caso a través de la desposesión de tierras comunales y de propios en el siglo XIX. Gran parte del proletariado industrial y minero en Inglaterra y otros países procedían efectivamente del campesinado. Pero allí donde la industrialización fue escasa, como en Andalucía, la América Indoafrolatina y otras regiones del mundo, la proletarizaron se produjo mayoritariamente en el mismo ámbito rural, sin cambio de sector productivo. Al ser desposeídos de la tierra y/o de la posibilidad de acceso a esta, una gran parte de los campesinos fueron convertidos en obreros agrícolas, en *jornaleros*. Pero este mismo hecho hizo que su descampesinización fuera mucho más lenta, menos total, ya que muchos de ellos siguieron, incluso hasta hoy, manteniendo la reivindicación, o al menos el sueño, de la tierra. Con lo que hubo de ser creada una categoría analítica, o al menos descriptiva, que constituye en sí misma, desde la ortodoxia del análisis clásico de las clases sociales, una contradicción *in terminis*: la de campesinos sin tierra. Porque, mentalmente, si se quiere subjetivamente, siguieron siendo campesinos en su visión del mundo y en muchas de sus luchas, aunque objetivamente tuvieran unas condiciones de trabajo y una existencia proletaria. ¡Qué incomodidad, qué dificultad para comprender esto por aquellos que con sencillos esquemas escolásticos pretenden conocer las realidades concretas sin analizarlas en concreto!

En cualquier caso, la dinámica que *debía* llevar a una rápida desaparición del campesinado no se culminó en casi ningún lugar del planeta (el caso de los Estados Unidos de América es quizá un caso especial, en el

que no podemos entrar ahora), menos aún en los diversos Sures, donde siguieron existiendo masas de pequeños campesinos, incluso demográficamente mayoritarios en muchos países a pesar de que no se detuvo el proceso de desposesión. E, incluso, los campesinos siguen estando presentes en países del Norte, como Francia o Italia, especialmente en sus «sures» internos.

Por consiguiente, la realidad hoy es que ni a nivel planetario ni en la mayoría de los países ha desaparecido el campesinado, aunque es cierto que su importancia relativa es radicalmente diferente en los países del Sur respecto a la mayoría de los del Norte. Pero, incluso ante esta evidencia, el campesinado, sobre todo si sus miembros son étnicamente diferentes a quienes encarnan y definen la llamada *sociedad nacional*, ha representado y representa una clase-etnia (o clase-etnias) incómoda, hasta el punto de ser poco tenida en cuenta o ser invisibilizada en la mayoría de los proyectos políticos, incluidos los proyectos revolucionarios propiciados por la autodefinida como izquierda marxista. El caso de la América Indo-Afro-Latina es paradigmático de ello: el repetido fracaso de los partidos de izquierda y de casi todos los proyectos revolucionarios, sobre todo en los países en los que la mayoría de la población es campesina y pertenece a etnias diferentes de la clase-etnia dominante –sea esta autodefinida como «blanca», «ladina» o «mestiza»– refleja las limitaciones de la teorías asentadas en el dualismo estricto de clases. La Revolución Mexicana fue, en cierta medida, una excepción pero en otros intentos de transformación social la visión «proletaria» impidió la incorporación de las masas campesinas. Y tampoco, salvo en casos muy concretos como los de Mariátegui o Martí, tampoco a nivel teórico fueron superadas las limitaciones de la tradición marxista «clásica». La incomodidad por la existencia del campesinado, sobre todo cuando es étnicamente *diferente*, persiste hoy aunque no se reconozca. De aquí que movimientos como el zapatista se hayan conformado sobre bases étnicas y campesinas, de forma muy diferente a como el marxismo eurocentrista, convertido en doctrina, se ha empeñado en canonizar.

2. Andalucía, una «nación incómoda». ¿Por qué y para quiénes?

Mi propuesta es aplicar esta categoría de *incómoda* a Andalucía como pueblo, como nación. No me negareis que la propia definición de Andalucía como nación sigue siendo hoy incómoda para muchos de quienes se autoconsideran de izquierda, tanto de dentro como de fuera de Andalucía. Una incomodidad que no es tal, o no es tanta, respecto a la admisión (coherente o no, ya es otro tema) de la existencia de otros hechos nacionales como, en el caso del estado español, Catalunya, Eus-

kal-Herría o Galiza. Es más que significativo que incluso los partidos y organizaciones que admiten el carácter plurinacional del Estado Español (sea cualquiera la significación y efectos que suponga ese reconocimiento) se refieran exclusivamente, en la gran mayoría de los casos, a esas tres naciones (casi siempre suavizando la contundencia del concepto «nación» mediante la utilización de la expresión «nacionalidades históricas») y no a Andalucía o a Canarias.

No me negareis que la afirmación misma de la existencia de Andalucía como «realidad nacional» –afirmada ya en 1918-19 por Blas Infante y sus andalucistas históricos, con el precedente del proyecto de Constitución Andaluza de Antequera, de 1883, que la definía como «soberana y autónoma»–, e incluso el propio debate sobre ello, es algo que incomoda, y a veces hasta enfurece a niveles que rayan la irracionalidad, a quienes poseen una visión «clásica», o mejor sería decir convencional y escolástica, del marxismo. Esta incomodidad se produce por razones equivalentes a las que originaba la pervivencia del campesinado: porque en uno y otro caso se trata de realidades que no encajan en el esquema reduccionista, y *cómodo* de quienes están educados en las certezas del materialismo «científico» que suele afirmarse como «marxista», respecto al sistema de clases, en un caso, y respecto a lo que es una nación, en el otro. Y como es esta visión la que está instalada en muchas mentes de gente luchadora y que aspira a cambios sociales, ello dificulta no solo el reconocimiento de la realidad nacional andaluza sino también, como no podía ser de otra manera, la consecución de resultados importantes en cuanto a las transformaciones sociales, porque es un grave error analítico que ignora una parte muy importante de la realidad.

Afirmar que Andalucía no es solo un territorio, ni una tierra, sino un Pueblo es incómodo para mucha gente porque todo Pueblo es un sujeto político con derechos: con derecho a decidir por sí mismo cómo gobernarse (lo que tradicionalmente se llama derecho a la autodeterminación). La cuestión es tabú, como no podría ser de otra manera, para el nacionalismo de estado español. Pero implica también una gran incomodidad para una gran parte de los nacionalistas de las naciones sin estado incluidas en el Reino de España. Estos suelen tener también una gran dificultad para aceptar a Andalucía como una realidad nacional, por considerarla (al menos hasta hace poco tiempo) como parte integrante de «España», con lo que coinciden, paradójicamente, con los nacionalistas españolistas. Ocurre, por una parte, que, con sus instrumentos o plantillas de análisis, les es difícil homologar el caso andaluz con el de sus propios nacionalismos. Y, por otra, que en algunos, los más anclados en el viejo esquema de las cuatro naciones –Euskal Herría, los Països Catalans, Galiza y España, en-

tendida esta como Castilla y sus prolongaciones, que serían algo así como las «regiones castellanas»– el que Andalucía (y entiendo que igualmente Canarias) saliera de este ámbito significaría la quiebra del esquema. ¡Qué incomodidad![2].

Pero las incomodidades (o el rechazo puro y duro) que provoca la afirmación de Andalucía como nación no se producen solamente fuera de Andalucía, por parte del nacionalismo de estado español y de buena parte de los nacionalistas *periféricos*, sino también dentro de Andalucía por quienes comparten los esquemas, conceptos y punto de vista político-ideológico de uno u otros. Lo cual constituye un importante factor de bloqueo para el ascenso de la conciencia de identidad nacional andaluza y refleja la necesidad de descolonizarnos no solo en los ámbitos económico y político sino también, y quizá como premisa, en el plano ideológico y de la teoría. Porque con los instrumentos que provienen de las corrientes de pensamiento eurocentristas muy difícilmente se puede entender Andalucía como Pueblo y fundamentarse sólidamente su carácter de Nación.

Ya percibió esto claramente Blas Infante, en 1919, cuando, tras constatar la perversión del *principio de las nacionalidades* que supuso su utilización no para legitimar el derecho de los pueblos-naciones a la libertad política sino para justificar el supuesto carácter nacional de todos los estados, convirtiéndose el proyecto de la Sociedad de las Naciones en una trinchera de los Estados para silenciar a los Pueblos, decidió fundamentar a Andalucía como pueblo –con todos los derechos que ello implica– sobre lo que denominó *principio de las culturas*. Fue por esta perversión de su contenido conceptual por lo que Infante, a partir de entonces, también confiesa incomodidad cuando ha de utilizar los términos nación y nacionalismo para referirse a Andalucía y al movimiento que él lideraba. No porque hubiera retrocedido en el convencimiento de su carácter nacional

2. Una anécdota personal, que creo muy significativa, para ilustrar este punto. En 1980, como miembro de la secretaría general colegiada del PAU-PTA (Pueblo Andaluz Unido, Partido de los Trabajadores de Andalucía), fundado a partir del antiguo PTA como partido exclusivamente andaluz, una delegación de este nos entrevistamos con el más importante partido nacionalista autodefinido como marxista-leninista de una de las tres nacionalidades reconocidas tradicionalmente como tales por quienes entienden el estado español como plurinacional. Tratábamos de tender puentes y alianzas y les explicamos nuestros planteamientos y bases políticas, que, en principio no eran muy diferentes de las de ellos. La conversación se desarrollaba aparentemente con fluidez hasta que los representantes de ese otro partido, al parecer carentes de otros argumentos para apearnos de nuestras posiciones, dejaron caer el temor de que si Andalucía fuera también una nación, la suya se quedaría sin el enemigo respecto al que definirse: España.

sino porque el uso hegemónico de este término traicionaba su contenido conceptual verdadero.

Por mi parte, mucho más modestamente, desde hace varias décadas he venido defendiendo este carácter nacional de Andalucía. Desde la segunda mitad de los años setenta del pasado siglo, una gran parte de mi actividad investigadora y académica, como antropólogo, se ha dirigido a profundizar en la identidad cultural, la identidad histórica y la identidad política de Andalucía, que son las bases que fundamentan esta afirmación. Y la casi totalidad de mi actividad sociopolítica y mediática se ha dirigido a tratar de difundir y hacer avanzar este planteamiento.

Ya en los años de la llamada Transición Política, tras el 4 de Diciembre de 1977 –en cuya convocatoria y organización asumí responsabilidades en nombre del Partido del Trabajo al que pertenecía– propuse la utilización para Andalucía de la categoría «*nación política emergente*» con el objetivo de dar cuenta y explicar de forma didáctica el avance de la conciencia política nacional que se dio en aquellos años y que luego fue cortada desde las mismas instituciones que ese avance había producido (me refiero, evidentemente a la Junta de Andalucía y al régimen *psoíst*a que se instaló en ella durante casi cuatro décadas). El intento de consolidar un partido político andaluz de izquierda transformadora –que imbricara las luchas sociales (muy especialmente la lucha por la tierra y por la soberanía sobre los recursos) con la defensa de la cultura andaluza y la afirmación del derecho a la autodeterminación– a partir del antiguo Partido del Trabajo de (en realidad *en*) Andalucía, en tiempos de la crisis de ese partido a nivel del estado, dio lugar a la creación, en 1980, del PAU-PTA (Pueblo Andaluz Unido, Partido de los Trabajadores de Andalucía), que incluso nacía con una cierta presencia institucional, con varios alcaldes, un buen número de concejales y un diputado provincial por Sevilla, y una cierta influencia en el sector jornalero por la presencia en el partido de algunos destacados líderes del SOC. Sin embargo, por diversas razones que aquí no vamos a desarrollar, su vida fue corta aunque sí es necesario destacar dos acciones que creo importantes y que, significativamente, no suelen estar recogidas en los diversos relatos sobre la Transición y el comienzo del periodo autonómico.

La primera fue la organización de una marcha a Madrid, en autobuses y vehículos privados –varios de los cuales fueron interceptados por la guardia civil– en septiembre de 1980, para manifestarnos ante el Congreso de los Diputados exigiendo el reconocimiento de la victoria andaluza en el referéndum del 28 de Febrero anterior. Una manifestación que coincidía, no casualmente, con el debate sobre el tema y en el que se produjo la escenificación por parte de Rodolfo Martín Villa y Alejandro Rojas Marcos

del pacto, pronto frustrado, entre UCD y PSA para el desbloqueo de la autonomía andaluza[3]. La segunda fue el posicionamiento y consiguiente campaña (modesta por la limitación de recursos económicos) pidiendo el No al texto de Estatuto de Autonomía que se plebiscitaba en octubre de 1981, al considerar que este suponía una traición a las aspiraciones expresadas el 4D y el 28F ya que las competencias que contenía (resultado del acuerdo entre los partidos parlamentarios: PSOE, UCD, PCE y PSA-PA) eran radicalmente insuficientes para hacer posibles las transformaciones necesarias en Andalucía[4].

En esta dimensión político-partidista, el último intento de fortalecer el nacionalismo andaluz (o al menos de evitar una debacle de su representación institucional) fue la fusión del PAU-PTA con el PA cuando ya se venía venir el tsunami del PSOE en las primeras elecciones autonómicas. Tampoco es este el momento y lugar para describir aquellos meses que precedieron a esas elecciones y las semanas posteriores a estas. Solo decir ahora que nuestro objetivo era constituir un ala izquierda de ese partido para equilibrar la evidente deriva derechista (y no nacionalista) de buena parte de su comité dirigente (la mayoría de cuyos miembros eran alérgicos a las palabras «nación» y «nacionalismo»). Aunque tuvimos el apoyo de algunos significativos miembros del PA, el objetivo no fue conseguido, ya que fue acordado (o más bien decretado por quien fue desde su creación a su disolución el verdadero dueño de ASA-PSA-PA) iniciar un periodo de «congelación» con el que, evidentemente no podíamos estar de acuerdo. Por lo que la gran mayoría de quienes procedíamos del PAU-PTA dejamos la organización discretamente, para no favorecer aún más los intereses del PSOE si lo hacíamos de manera muy mediática.

En lo personal, tras aquella apuesta fracasada, nunca más he pertenecido a un partido pero sí a movimientos sociopolíticos y a colectivos –ahora en concreto a Asamblea de Andalucía (AdA)– en los que he continuado desarrollando los análisis y tratando de contribuir a elevar la conciencia andalucista en lo cultural, lo social y lo político.

3. La omisión de esta acción reivindicativa en prácticamente todas las historias sobre las vicisitudes del inicio de la autonomía andaluza es tanto más sorprendente cuanto que mereció una gran fotografía en la portada del diario *El País,* con los manifestantes hostigados por la policía a caballo.

4. El PAU-PTA, al tener presencia en una Diputación Provincial, ejerció su derecho a participar en una reunión con la ponencia elaboradora del Estatuto. Fue en el Parador de Carmona, donde esta se reunía usualmente. Ninguna de las propuestas fue admitida: ni la definición nacional de Andalucía, ni el reconocimiento de la identidad gitano-andaluza, ni la ampliación de competencias, ni otras cuestiones referidas a diversos temas.

Pero no he venido aquí a narrar batallas personales ni a recordar sucedidos más o menos desconocidos u ocultados. Sin duda, sería muy conveniente reescribir la historia política de Andalucía desde finales de los años sesenta del siglo pasado hasta hoy, pero no es este el momento para hacerlo. Mi objetivo, hoy aquí, es otro mucho más modesto aunque creo sinceramente que no menos importante: tratar de explicar el por qué de la resistencia a considerar a Andalucía como un Pueblo-Nación. Resistencia e incomodidad –como ya he señalado– no solo por parte de quienes están instalados, conscientemente o no, en el nacionalismo de estado españolista sino también de una gran parte de los partidos, sindicatos, organizaciones y personas que en Andalucía se declaran de izquierda y defensores de las clases populares y de la transformación de Andalucía.

Sobre las razones de este rechazo e incomodidad, que llega a la alergia, habría muchas cosas que decir y yo mismo he llenado bastantes páginas de artículos y libros, académicos y de duivulgación, y ocupado muchas horas en reuniones y actividades para explicarlas. Pero dado el tiempo de que dispongo hoy, voy a restringirme a realizar poco más que un esquema al respecto, con el compromiso de profundizarlo en el futuro. Más que tratar de fundamentar la realidad de la existencia para Andalucía de una identidad histórica, una identidad cultural y una identidad política –lo que entiendo he realizado ya, en lo esencial, como puede comprobarse en mi bibliografía– repitiendo el por qué nuestra *matria* debe ser definida como una realidad nacional, me centraré, en el tiempo que me resta, en señalar, aunque sea de forma esquemática, las razones del rechazo a asumir esta definición.

Ya en los años ochenta del siglo pasado, en diversas ocasiones y escritos, me referí a los que llamé «factores de bloqueo» de la conciencia de identidad andaluza. Factores que continúan operando hoy, algunos incluso con mayor fuerza que entonces. Respondían (y responden) a dos fuentes principales: el nacionalismo de estado español y el reduccionismo economicista (presentado este como marxismo).

Respecto al primero, la visión castellanista, meseteña y esencialista de «España» impide considerar a Andalucía –ni a ningún otro pueblo del estado– como otra cosa que región. Porque se asienta en la confusión, buscada o no consciente según los casos, entre «estado», que es un hecho de poder –de clase, de género y étnico–, ejercido a través de instituciones hoy autolegitimadas como *democráticas*, y «nación», que es una comunidad basada en la cultura, el sentimiento de pertenencia, la continuidad histórica y la libre decisión de autogobernarse. Para quienes tienen interiorizado el nacionalismo de estado españolista, no solo a través de la historia mítica que les enseñaron en las escuelas, institutos e incluso universidades sino a través

de múltiples vías formales e informales, materiales y simbólicas, no puede existir en el estado español otra nación que España. Y si llegan a aceptar, aunque ello solo se dé minoritariamente y casi siempre de forma oportunista, la posible existencia de otras realidades nacionales, ello se hace solo nominalmente, vaciando de significado el propio concepto de nación, al no reconocer a todas y cada una de las naciones su derecho a decidir libremente, por sí mismas, de qué instituciones políticas dotarse. Más allá de mayores o menores «concesiones» en aspectos culturales y de gestión, la cuestión clave es dónde reside la soberanía, quién es el sujeto de esta. Si a esta pregunta se contesta que en el «pueblo español» o en la «nación española» y no en los diversos pueblos-naciones, la cuestión queda clara, aunque oportunistamente se pretenda a veces disfrazar con vagas referencias al federalismo, al estado de las autonomías o incluso a la «Nación de naciones».

Pero si desde el nacionalismo español todos los nacionalismos salvo el españolista son vistos como perversos, «inventados», insolidarios y sectarios, el nacionalismo andaluz no solamente es rechazable por estos motivos sino que es incluso incontemplable, porque Andalucía es definida como consustancial con «España». Y ello por diversas razones. Una de ellas es el papel de Andalucía en el relato mítico sobre la construcción de la «unidad española». La significación de la mal llamada «reconquista» y, sobre todo, de su culminación en Granada, en 1492, es clave en ese relato. Como lo es también en la génesis y desarrollo de la que es considerada como «la empresa histórica española»: la conquista y colonización de América (Moreno Navarro, 2019). Pero, además, conviene destacar el hecho de que en el intento –fracasado– de construcción de una «nación española», por medio de las instituciones y mecanismos que consolidaron un estado español a lo largo de los siglos XVIII y XIX, la cultura andaluza fue utilizada como referente y contenido principal de una inexistente cultura española que había que fabricar para dar consistencia a esa «nación» que se intentaba construir. Con ese objetivo, numerosos elementos de la cultura andaluza fueron «vampirizados», desactivados de su contenido y potencialidades críticas y presentados como genéricamente españoles. Si los reclamamos como andaluces, como integrantes de la cultura nacional andaluza, ¿qué quedaría de la denominada «cultura española»? Piensen ustedes en el encogimiento de la literatura «española» o del arte «español» –por poner solo dos ejemplos– si desgajáramos de ellos a los poetas, pintores, músicos… andaluces. Y no digamos si nos referimos a la cultura popular: al flamenco, a los rituales festivos, etc.[5] ¿Entienden

5. A lo largo de toda mi trayectoria investigadora mucho he escrito sobre esto, como puede verse en la bibliografía.

el por qué la sola consideración de Andalucía como nación incomoda tan gravemente a los españolistas? ¿Entienden el por qué del interés de que los andaluces sigamos interiorizando lo que Frantz Fanon denominara «síndrome del colonizado» en su obra Los codenados de la Tierra del año 1952 (Fanon, 1999): la interiorización del punto de vista del colonizador por parte de los colonizados?

De aquí la importancia capital de descolonizar nuestra mente, de re-pensarnos y re-pensar Andalucía desde nosotros mismos, desde un conocimiento adecuado de nuestra historia y de nuestra cultura y sus potencialidades, en defensa de nuestros intereses colectivos. Como señaló hace años nuestro amigo y colega, el ya fallecido Juan Antonio Lacomba respecto a nuestra historia, hay que pasar de una historia *en* Andalucía, a una historia *de* Andalucía. Y hacerlo desde la experiencia del propio pueblo andaluz. Llamo la atención sobre la importancia, en mi opinión decisiva, de reflexionar no solo respecto a lo que tradicionalmente se viene denominando el «objeto de estudio» sino también sobre la perspectiva, la dirección y la procedencia de la mirada y el análisis. De lo que hoy suele denominarse pensamiento, o análisis, «situado». Es fundamental que nos detengamos a analizar desde dónde y con qué categorías y conceptos ha sido pensada y definida (o ignorada y diluida) Andalucía. Porque si importante es el *qué* miramos, no menos, sino más, lo es *desde donde* miramos y analizamos la realidad. Y con qué herramientas lo hacemos; de dónde proceden estas y en relación a qué realidades y contextos fueron fabricadas y por quiénes. No hacernos estas preguntas, ignorar o dar por supuestas estas cuestiones, supone una aceptación sumisa, o cuando menos una utilización inadecuada, por descontextualizada, de esas herramientas.

¿Y desde qué lugares, sobre todo teóricos, han sido contempladas las realidades históricas y la situación actual de Andalucía? ¿Desde dónde, por quiénes y con qué instrumentos ha sido pensada Andalucía? Hasta ahora, sobre todo a nivel académico, nos encontramos en una situación colonizada. Al igual que ocurre en otros ámbitos, no hay que sorprenderse de que esto sea así[6]. Por ello es fundamental reflexionar sobre Andalucía desde Andalucía y con el bagaje de nuestra experiencia colectiva como

6. En 1986, y aunque no era esa mi intención, produje un gran escándalo entre la mayoría de los asistentes al XIII Congreso Europeo de Sociología Rural, que se celebraba en Braga (Portugal), con mi ponencia sobre «La doble colonización de la Antropología (y de las ciencias sociales en general) en Andalucía». Antes y después de aquella reunión he venido insistiendo en la necesidad de superar esa doble colonización –de la teoría y del propio trabajo de campo– atendiendo a quiénes investigan y, sobre todo, con qué conceptos y categoría investigan.

Pueblo. Teniendo en cuenta las no muy numerosas pero sí muy significativas aportaciones que han realizado andaluces –de nacimiento o adopción– que se han atrevido a pensar de forma descolonizada. Lo que no significa despreciar conceptos y categorías producidos en otros lugares por las diversas ciencias sociales pero sí evitar su fetichización o aplicación mimética a nuestras realidades tanto históricas como actuales.

Pero –como ya he señalado varias veces– no son solo los nacionalistas españoles quienes niegan la consideración de Andalucía como nación, y se sienten muy incómodos cuando se afirma ello, aunque sea como hipótesis. Una gran parte de quienes aspiran –entiendo que con sinceridad– a una mejora en la situación de las clases populares o incluso a una transformación profunda de la sociedad andaluza, se sienten molestos, incomodados, cuando hablamos en estos términos. Funciona aquí, sin que ellos sean conscientes, otra colonización: la de un doctrinarismo que suele ser presentado como marxista, el cual estuvo y está anclado en una definición escolástica de nación como construcción inevitablemente burguesa (como un medio para unificar el mercado en propio beneficio) que ha de reunir determinados requisitos, como una lengua «propia», para serlo. Y en esta visión se afirman incompatibles, absurdamente, cualquier tipo de nacionalismo, burgués por definición, con el internacionalismo solidario, que sería una característica específica de la clase obrera.

Desde este posicionamiento, se afirma que Andalucía no puede ser una realidad nacional debido a que carece de ciertos elementos imprescindibles para ser considerada como nación. A este respecto, recuerdo que tuve una polémica, al comienzo de la Transición Política, con uno de los más valiosos intelectuales del entorno del Partido Comunista en Andalucía, el psiquiatra Carlos Castilla del Pino. Este pensador, en una revista llamada *La Ilustración Regional*, publicó un artículo con el llamativo título de «Andalucía no existe», en el que exponía los motivos por las cuales Andalucía no podía tener una identidad cultural, ni política, específica y diferenciada. Su planteamiento, que pasaba por ser marxista, era que Andalucía se caracterizaba solo por su subdesarrollo, y que allí donde hay subdesarrollo no puede haber cultura diferenciada ni identidad nacional porque ello está bloqueado por la opresión de los dominantes. O sea, que los campesinos de la India, como los jornaleros de Andalucía o los indígenas mapuches tendrían una misma identidad, siempre referida al subdesarrollo, sin que pudieran tener identidad cultural propia ni, por tanto, identidad política nacional. Y hoy, más de cuarenta años más tarde de aquella polémica, la tradición marxista –o que pasa por ser marxista– continúa en gran medida impermeable a la percepción de Andalucía como hecho nacional. Y quienes se inscriben en ella se siente muy incomodados

cuando algunos planteamos que las luchas sociales y la lucha por la soberanía nacional son dos caras de la misma moneda. Parecería que se empeñan en desconocer la singularidad de la formación económico-social andaluza –dicho en términos marxistas–, o sea, la especificidad del capitalismo andaluz[7]. Y minusvaloran la riqueza y potencialidades liberadoras de muchas expresiones y, sobre todo, valores de nuestra cultura andaluza, que suelen calificar de alienadas. El reduccionismo economicista y las categorías que desde este se fabricaron es el fuente de este bloqueo.

Como no es posible atribuir un carácter burgués al nacionalismo andaluz, se ignora o incluso caricaturiza a este. Históricamente, calificándolo de «pequeño burgués». Actualmente, negando su existencia o asimilándolo, sin más, a determinadas organizaciones partidistas. La propia expresión de nación andaluza o de aspiración a la soberanía, les incomoda. Tienen graves limitaciones para analizar adecuadamente el 4 de diciembre de 1977, cuando los andaluces derribamos el mito que proclamaba la inexistencia de una identidad política andaluza. En aquellos años se publicaban muchas cosas sobre pueblos y culturas peninsulares, pero en ellas poco o nada se hablaba de Andalucía. En parte por que no existía una concreción política, en términos de partido político que expresara este andalucismo. Pero ese 4 de diciembre, en todas las ciudades de Andalucía y también en Barcelona salimos para gritar que ¡existimos!, que teníamos derecho al auto-gobierno para solucionar nuestros problemas concretos. Al respecto, existe hoy una nueva re-lectura por la cual, tras haber tratado de enterrar durante décadas el 4 de diciembre (sostenido únicamente por sectores minoritarios como el Sindicato de Obreros del Campo, hoy SAT, o por el débil tejido asociativo andalucista), ciertos partidos españolistas de Andalucía pretenden resignificarlo con la intención de confrontar con el soberanismo catalán aduciendo que aquel día los andaluces salimos a la calle exigiendo la «igualdad de todos los españoles». Lo que es falso, porque lo que exigimos en aquella fecha histórica fue contar con instrumentos adecuados para superar, por nosotros mismos, las lacras y problemas que teníamos (y que, en lo esencial, seguimos teniendo hoy, cuarenta años después). Aunque no lo expresáramos entonces con claridad, realmente lo que pretendíamos era

7. Aunque obras muy recientes como la de Carlos Arenas lo demuestren con rigor (aunque el propio autor se abstenga de plantear la consecuencia, para mí obvia, de su excelente trabajo, que Andalucía es una formación económico-social conformada por una historia diferenciada. Lo que, junto a la evidente existencia de una identidad cultural también específica y en estrecha relación con ello, debería llevarnos a la obligada conclusión de la existencia de un Pueblo y una Nación, más allá del grado de conciencia que puedan tener sobre ello los actores sociales en un momento determinado (Arenas Posadas, 2016).

conseguir los instrumentos político-institucionales necesarios para poder resolver los problemas de Andalucía resultado de siglos de colonización y del papel que se nos adjudicó en la división territorial del trabajo que consolidó el sistema capitalista en el estado español (no para resolver los problemas de «España», ni los de otros lugares)[8].

Insisto, para terminar, en que no podremos argumentar con éxito la naturaleza de Andalucía como nación frente a los mitos y engaños del nacionalismo de estado español y al reduccionismo pseudomarxista –y también, hoy, frente a la ideología de la globalización totalitaria– si no rechazamos críticamente una gran parte de los instrumentos con los que nos ha sido permitido pensar Andalucía. Es preciso reactivar conceptos, como el de la «larga duración» de Braudel –que él aplicó a las naciones en contraste con los estados– o el ya citado del «síndrome del colonizado» de Fanon. Y estar muy atentos a la producción teórica de los pensadores-activistas del Sur abandonando la obsesión, tan frecuente en nuestros ámbitos académicos, de conocer las últimas publicaciones –o las últimas modas– de quienes ejercen el poder académico en las universidades del Norte. Recordando, como hizo Blas Infante en su tiempo, que la existencia de un pueblo, de una nación, no puede derivarse mecánicamente de la existencia de un potente movimiento nacionalista, o de un alto grado de conciencia sobre su existencia. Ocurre como con las clases sociales, cuya existencia no depende de que exista o no un alto grado de conciencia de pertenencia a ellas. Las clases existen independientemente del mayor o menor grado de conciencia o sentimiento de pertenencia a una u otra –incluso, con frecuencia, existe una contradicción entre la pertenencia a una clase y la consideración de a qué clase se pertenece–. En el concepto de clase social hay una dimensión objetiva que es central, como existe también una dimensión objetiva muy importante en el concepto de nación. Por supuesto que existe otra parte, asimismo muy importante, de subjetividad, de conciencia o no conciencia, de mayor o menor dosis de sentimiento de pertenencia, en los conceptos de clase social y de nación política. No podemos obviar esto pero tampoco el carácter de Andalucía como formación económico-social diferenciada y su papel de colonia interna durante siglos. Como no podemos obviar la existencia de una

8. Este intento de desactivar el andalucismo mediante su falsa y oportunista asunción por las instancias de gobierno «autonómico» en momentos determinados ha sido una constante a lo largo de los casi cuarenta años de régimen *psoísta*. E incluso lo es hoy (cuando reviso este texto para su publicación) por parte del nuevo gobierno de la Junta, encabezado por el PP, cuyo presidente ha repetido en diversas ocasiones que practican un «nuevo andalucismo».

indudable y específica identidad cultural, con varias fuentes, síntesis y sincretismos, que es el resultado de esa experiencia histórica en la «larga duración». Esto es así aunque, durante épocas, el pueblo andaluz parezca, o permanezca, dormido o alienado respecto a sí mismo. En esas épocas, y quizá hoy estamos empezando a salir de una de ellas tras el cloroformo que han significado los casi cuarenta años de régimen «autonómico» *psoísta*, Andalucía ha sido –¿es?– una nación con gran déficit de conciencia de pueblo. Es hora de hacer avanzar esta. De ser incómodos. Como diría Blas Infante, ello es posible porque «una común necesidad nos impulsa». Y porque, como cantaba Carlos Cano:

> «Si en vez de ser pajaritos
> fuéramos tigres Bengala,
> a ver quién sería el guapito
> *de meterno en una jaula*».

Bibliografía

Arenas Posadas, Carlos: *Poder económico y sociedad en el sur. Historia e instituciones del capitalismo andaluz*. Centro de Estudios Andaluces: Sevilla, 2016.

Lacomba, Juan Antonio: «Historia e identidad: de la *historia en Andalucía* a la *historia de Andalucía*». En Hurtado Sánchez, Jose Antonio y Fernández de paz, Esther: *Cultura andaluza*. Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla y Universidad de Sevilla, 1999.

Fanon, Frantz: *Pieles negras, máscaras blancas*. Barcelona: Akal, 1999.

Bibliografía de Isidoro Moreno sobre la identidad cultural y política de Andalucía

Moreno, Isidoro: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía.* Madrid: Siglo XXI, 1972.

— *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974. (reedición ampliada 1999).

— «Rocío: rebelión al amanecer». *Torneo. Semanario Popular Andaluz*, 1976, vol. 2, p. 14-20.

— *Andalucía: subdesarrollo, clases sociales y regionalismo*. Madrid: Manifiesto Editorial, 1977.

— «La cultura andaluza: una cultura de opresión». *Punto y Coma*, 1978, vol. 11-12, p. 12-15.

— «Regionalismo y clases sociales: el caso de Andalucía», en *Andalucía Hoy. Primer Congreso de Historia de Andalucía*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1979, p. 249-254.

— «Antropología de Andalucía». En *Gran Enciclopedia de Andalucía*. Sevilla: Promociones Culturales Andaluzas, S.A., 1979, p. 211-216.

— «Economic Concentration, Political Centralization and Cultural Dominance: the Emergence of New Nationalities. An approach to the case of Andalusia».

En *10º European Congress for Rural Sociology. Abstracts*. Córdoba, 1980, p. 68-70.
— «Sobre lo andaluz y la identidad andaluza», en VV. AA. *Hacia una Andalucía Libre.* Sevilla: Edisur, 1980, p. 211-215.
— «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868-1890)»; «La nueva búsqueda de la identidad perdida (1910-1936)»; «Hacia la generalización de la conciencia de identidad (1936-1981)», en Domínguez Ortiz, Antonio (director): *Historia de Andalucía* (vol. VIII). Madrid: CUPSA-Planeta, 1981, p. 233-298.
— *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, Biblioteca de Temas Sevillanos, 1982. (reediciones en 1986, 1992, 1999 ampliada, 2001 y 2006).
— «Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos», en Velasco, Honorio (ed.): T*iempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Tres, Catorce, Dieciséis, 1982, p. 71-92.
— «Identidad cultural y dependencia: orígenes, bases, bloqueos y desarrollo del nacionalismo andaluz». *Nación Andaluza*, 1983, Vol. 1, p. 63-77.
— «La doble colonització de l'antropología andalusa i perspectives de futur». *Quaderns de l' Institut Catalá d'Antropología*, 1984, vol. 5, p. 69-84.
— «Implicaciones simbólicas del problema de la tierra en Andalucía». *Nación Andaluza*, 1984, vol. 2-3, p. 91-96.
— «Etnicidad y nacionalismo en Andalucía (resumen)». *III Congreso de Antropología*. San Sebastián, 1984, p. 14-16.
— «La Antropología Cultural en Andalucía: estado actual y perspectivas de futuro», en VV.AA. *Antropología Cultural de Andalucía.* Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1984, p. 93-107.
— *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Granada: Biblioteca de la Cultura Andaluza, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
— «Antropología Social comparada del pueblo andaluz». En *Tradiciones y Fiestas. Talleres de Cultura Andaluza* (carpeta 5). Granada: Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, 1985.
— «El sentido general de las fiestas andaluzas». En *Tradiciones y Fiestas. Talleres de Cultura Andaluza* (carpeta 2). Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía: Granada, 1985.
— «Las cofradías de Sevilla en la época contemporánea. Una aproximación antropológica». En Sánchez Herrero, Jose; Moreno, Isidoro; Bernales, Jorge y otros: *Las Cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla-Servicio de Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento de Sevilla, 1985, p. 35-50.
— «Los intereses de estado (español) y la desactivación de la toma de conciencia nacional andaluza. Del primer postfranquismo al *psocialismo* institucional». *Nación Andaluza*, 1986, vol. 6-7, p. 101-121.
— «Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz»**.** *Revista de Estudios Andaluces,* 1986, vol. 5, p. 13-38.
— «La identidad andaluza: pasado y presente. (Una aproximación antropológica)». En VV.AA. *Andalucía*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1986, p. 253-285.

— «Fieldwork in Southern Europe and Scientific Colonization: the case of Andalusia». *13 Congresso Europeu de Sociologia Rural. Abstract*. Braga, 1986, p. 196-198.
— «Fiesta y teatralidad. De la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico». En Díez Berque, J.M. (comp.): *Teatro y Fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1986, p. 179-185.
— «Religiosité populaire andalouse et catholicisme». *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, 1986, vol. XXXIII-4, p. 437-355.
— «La cuestión de la tierra y la identidad andaluza». En Sevilla, Edaurdo y Heisel, Karl (eds.): *Anarquismo y movimiento jornalero en Andalucía*. Córdoba: Ediciones de La Posada, 1988, p. 99-106.
— «Etnicidad». En Reyes, Román (ed.): *Terminología científico-social. Aproximación crítica.* Barcelona: Anthropos, 1988, p. 385-388.
— «El flamenco y los inicios del estudio sobre la cultura popular andaluza». En VV.AA. *Silverio Franconetti. Cien años de que murió y aún vive*. Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1989, p. 59-80.
— «Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía». En Cucó i Giner, Josepa y Pujadas Muñoz, Joan Josep (coord.): *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*. Valencia: Publicaciones de la Generalitat Valenciana, 1990, p. 269-284.
— «Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidades en Andalucía». En VV.AA. *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada: Casa de Velázquez-Universidad de Granada, 1990, p. 91-103.
— «Desarrollo del capitalismo agrario y mercado de trabajo en Andalucía». *Revista de Estudios Regionales*, 1991, vol. 31, p.19-29.
— «Culturas del trabajo y movimientos campesinos andaluces». En González de Molina, Manuel y Sevilla Guzmán, Eduardo (eds.) *Ecología, Campesinado e Historia*. Madrid: La Piqueta, 1992, p. 335-356.
— «La identidad andaluza y el 92». En Lacomba Avellan, Juan Antonio (ed.) *Andalucía y los andaluces. Propuestas para un debate*. Málaga: Publicaciones Universidad de Málaga, 1992, p. 37-44.
— «Patrimonio Etnográfico, Estudios Etnológicos y Antropología en Andalucía». En *Anuario Etnológico de Andalucía, 1988-1990.* Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1992, p. 9-15.
— «La identidad andaluza y el Estado Español». En Ávila Palafox, Ricardo y Calvo Buezas, Tomás (comp.): *Identidades, Nacionalismos y Regiones*. Universidad de Guadalajara (México) y Universidad Complutense, 1993, p. 73-109.
— *Andalucía: Identidad y Cultura (Estudios de Antropología Andaluza)*. Málaga: Ágora, 1993.
— «Don Antonio Machado Álvarez y la Antropología andaluza». En VV.AA.: *La Andalucía de Demófilo*. Sevilla: Electa-Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1993, p. 20-29.
— «El Rocío: de romería de las marismas a fiesta de identidad andaluza». En *Romarías e Peregrinacións. Actas do Simposio do Antropoloxía*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1994, p. 121-141. También en Nesti, A.; De Marco, P.; e Iacopozzi, A.: *Il tempo e il sacro nelle società post-industriali*. Milano: Franco Angeli, 1997, p. 155-180.

— «Violencia étnica o violencia de estado? Nacionalismos estatalistas, etnonacionalismos y minorias étnicas». En Fernández de Rada, J. A. (Ed.): *Etnicidad y Violencia*. Universidade da Coruna, 1994, p. 137-156.
— *Blas Infante. Una propuesta política para la Andalucía de hoy*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1995.
— «La cultura del vino en Andalucía: identidades socioculturales y culturas del trabajo». En Iglesias, Juan José (coord.): *Historia y cultura del vino en Andalucía*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995, p. 179-199.
— «Modernidad, secularización y perduración de las fiestas religiosas populares: el caso de la semana santa de Sevilla». En Antes, P.; Marco, P. De; e Nesti, A. (coord.): *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo*. Fiorenze: Angelo Pontecorboli Editore, 1995, p. 353-375.
— «Andalucía en la encrucijada de un mundo en crisis». *Revista de Estudios Regionales*, 1996, nº 44, p. 371-385.
— «El flamenco en la cultura andaluza». En Cruces, Cristina (ed.): *El Flamenco: Identidades sociales, Ritual y Patrimonio Cultural*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía-Centro Andaluz de Flamenco, 1996, p. 15-33.
— «Die Semana Santa in Sevilla: das grosse barocke Frühlingsfest». En Diederichs, Ulf (comp.): *Ostern. Ein Spaziergang rund um die Welt*. Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997, p. 95-99.
— *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1997.
— «Globalización, Identidades colectivas y Antropología». En Rodríguez Campos, J. (coord.): *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad. VIII Congreso de Antropología.* Santiago de Compostela: FAAEE-Asociacion Galega de Antropoloxia, 1999, p. 95-137.
— «Las hermandades andaluzas como referentes de identificación colectiva y la jerarquía eclesiástica: pasado y presente». En Rodríguez Becerra, S. (coord.): *Religión y Cultura* (vol. 1). Sevilla, Consejería de Cultura Junta de Andalucía-Fundación Machado, 1999. p. 335-352.
— «Mundialización, Globalización y Nacionalismos: la quiebra del modelo de Estado-Nación». En Corcuera Atienza, J. (director): *Los Nacionalismos: Globalización y crisis del Estado-Nación*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 1999, p. 11-33.
— «La identidad cultural andaluza y los retos del siglo xxi». En Hurtado, J. y Fernández de Paz, E. (eds.): *Cultura Andaluza*. Área de Cultura del Ayuntamiento y Universidad de Sevilla, 1999, p. 141-151.
— «Festive Rituals, Religious Associations, and Ethnic Reaffirmation of the Black Andalusians: Antecedents of the Black Confraternities and Cabildos in the Americas». En Muteba Rahier, Jean (ed.): *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 1999.
— «El Patrimonio Cultural como capital simbólico: valorización y usos». En *Anuario Etnológico de Andalucía, 1995-1997*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1999, p. 325-331.

— «De 'bozales' a 'negritos': los negros sevillanos y su cofradía del siglo XV al XIX». *Palabras de Ceiba*, 1999, vol. 3, p. 67-95.
— «El Pacto de Antequera de 1978: contexto y consecuencias». En Lacomba, Juan A. (coord.): *Dos fechas andaluzas en su aniversario: Ronda 1918, Antequera 1978*. Madrid: Dykinson-Servicio de Publicaciones de la Universidad Rey Juan Carlos, 1999, p. 113-132.
— «Identificaciones colectivas, modernidad y cultura andaluza: la Semana Santa de Sevilla en la era de la glocalización». En Hurtado Sánchez, J. (ed.): *Religiosidad popular sevillana*. Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla-Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2000, p. 237-253.
— «El rescate de la memoria. Sobre el <Día de la Toma> de Granada». En VVAA *2 de Enero, Día de las Culturas. Granada por la Tolerancia.* Granada: Consejería de Relaciones con el Parlamento, 2000, p. 37-42.
— «La identidad de Andalucía». En Cano, G. (director): *Conocer Andalucía. Gran Enciclopedia Andaluza del siglo XXI (*vol. 6: *Cultura Andaluza)*. Sevilla: Tartessos, 2000, p. 12-59.
— «Quiebra de los modelos de Modernidad, Globalizacion e identidades colectivas». En Alcina, J. y Cales, M. (eds.): *Hacia una ideología para el siglo XXI. La crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Madrid: Akal, 2000, p. 102-131.
— «Sobre la renovación o refundación de la izquierda en Andalucía». *Tierra y Libertad. Revista del SOC y del Medio Rural de Andalucía*, 2000, núm. 7, p. 7-10.
— «La Semana Santa de Sevilla como patrimonio cultural». *Demófilo*, vol. 33-34, Fundación Machado: Sevilla, 2000, pp. 359-365.
— «La identidad cultural andaluza en tiempos de globalización». En Hurtado, J. y Fernández de Paz, E. (coord.): *La cultura andaluza en el umbral del siglo XXI*. Área de Cultura y Fiestas Mayores Ayuntamiento de Sevilla, 2001, p. 13-26.
— *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla: Mergablum, 2002.
— «Cultura andaluza, patrimonio cultural y políticas del patrimonio». *Demófilo*, tercera época, 2002, vol. 1, p. 71-87.
— «La cultura andaluza en el comienzo del tercer milenio: balance y perspectivas». *Revista de Estudios Regionales*, 2002, vol. 63, pp. 137-157.
— «La cultura andaluza en la globalización». En *Actas del X Congreso sobre Andalucismo Histórico. Ronda 2001*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 2003, p. 97-121.
— «¿Del subdesarrollo a la postmodernidad? La sociedad andaluza y la llamada segunda modernización», en Hurtado Sánchez, J. (coord.): *Sociología de 25 años de Autonomía*. Sevilla: Consejería de Relaciones Institucionales de la Junta de Andalucía, 2004, p. 45-80.
— «La 'segunda modernización' de Andalucía: discursos y prácticas del neoliberalismo en una sociedad de la periferia del centro». En VV.AA. *La globalización y los derechos humanos*. Madrid: Talasa Ediciones, 2004, p. 317-357.
— «La sociedad andaluza, 1978-2003». En *Actas del XI Congreso sobre Andalucismo Histórico, Sevilla 2003.* Sevilla: Fundación Blas Infante, 2005, p. 135-172.

— «Identidades socioculturales y culturas del trabajo en torno al vino en Andalucía». En Marcos Arévalo, J. (ed.): L*as Culturas del vino. Del cultivo y la producción a la sociabilidad en el beber*. Sevilla: Signatura Editorial, 2005, p. 69-102.
— «Plurietnicidad, fiestas y poder: cofradías y fiestas andaluzas de negros como modelo para la América colonial». En Garrido Aranda, A. (coord.): *El mundo festivo en España y América*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005, p. 169-188.
— «Cultura andaluza» y «Cultura andaluza, multiculturalismo e interculturalidad». En *Enciclopedia General de Andalucía* (vol. 6). Málaga: C&T Editores, 2005, p. 2751-2756.
— «Antropología política de Blas Infante», *Enciclopedia General de Andalucía* (tomo 10). Málaga: C&T Editores, 2006, p. 4569-4573.
— «Los inicios del estudio sobre la identidad andaluza» En *Enciclopedia General de Andalucía* (Tomo 11). Málaga: C&T Editores, 2006, p. 5153-5157.
— «Visibilidad e invisibilidad de Andalucía en los estudios antropológicos sobre Andalucía». En Fernández-Montesinos, Alberto Egea (coord.): *Dos siglos de imagen de Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2006, p. 59-76.
— «La Semana Santa en la cultura andaluza». En Fernández de Paz, Esther (directora): *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza* (tomo 1). Sevilla: Tartessos, 2006, p. 8-37.
— «Transformaciones y encrucijadas de un 'hecho social total': la Semana Santa de Sevilla en la Modernidad y en tiempos de Glocalización». En Trombetta, Pino Lucà y Scotti, Simona (eds.): *L'albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*. Firenze University Press, 2007, p. 133-157.
— «El patrimonio intangible». En *Andalucía. Así se hizo España-5*. Madrid: Arlanza Ediciones, 2007, p. 82-87.
— «La Semana Santa andaluza como hecho social total: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones». En Alonso Ponga, José Luis y otros (coords.): *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica*. Ayuntamiento de Valladolid, 2008, p. 193-205.
— *La identidad cultural de Andalucía. Aproximaciones, mixtificaciones, negacionismo y evidencias* (Introducción y selección de textos). Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces, 2008.
— «La identidad andaluza en el marco del Estado Español, la Unión Europea y la globalización». En Moreno, Isidro: *La identidad cultural de Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2008, p. 251-261.
— «Rituales festivos e identidades colectivas en tiempos de globalización». En Marcos Arévalo, J.; Rodríguez Becerra, S.; y Luque Baena, E. (eds.): *Nos-Otros: miradas antropológicas sobre la diversidad (vol. II).* Barcelona: Asamblea de Extremadura, 2010, p. 725-748.
— «Celebraciones litúrgicas y ritos populares en la Semana Santa». En Alonso Ponga, José Luis y otros (coords.): *La Semana Santa: Antropología y Religión en América Latina II*. Ayuntamiento de Valladolid, 2010, p.117-120.
— «La propuesta política de Blas Infante y la Andalucía de hoy». En *Actas del XIII Congreso del Andalucismo Histórico, Sevilla 2008*. Sevilla, Fundación Blas Infante, 2010, p. 111-125.

— «Los rituales festivos como campo de confrontación por la igualdad de género: el caso de la Semana Santa andaluza». En Díaz Viana, Luis y otros: *XII Congreso de Antropología. Lugares, Tiempos, Memoria.* León: Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny», 2011.
— «La identidad histórica de Andalucía». En Jiménez de Madariaga, C.; y Hurtado Sánchez, J. (coord.): *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociales*. Sevilla: Aconcagua, 2012, p. 63-83.
— «La identidad cultural de Andalucía». En Moreno, Isidoro y Agudo, Juan (coord.): *Expresiones culturales andaluzas*. Sevilla: Aconcagua, 2012, p. 11-33.
— «Vida y pensamiento de Blas Infante: su antropología política». En *Actas del XIV Congreso sobre el Andalucismo Histórico*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 2012, p. 53-70.
— «Migraciones y globalización: las nuevas fronteras». En Ferrero i Gandia, R. (coord.): *Conversaciones antropológicas*, Publicacions de la Universitat de Valencia, 2013, p. 91-106.
— «La comida (y bebida) como ritual: sacralidad, comensalismo e identidades colectivas». En Cipriani, Roberto y Lombardi Satriani, Luigi M. (eds.): *Il Cibo e il Sacro*. Armando Editore: Roma, 2013, p. 11-27.
— «Introducción a la identidad histórica, cultural y política de Andalucía». En Moreno, Isidoro y Delgado Cabeza, Manuel: *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Atrapasueños y Autonomía Sur Soc. Coop. Andaluza: Sevilla, 2013, p. 13-70.
— «Fiesta, identidad y mercato: la Semana Santa de Sevilla en tiempos de globalización y de activación identitaria». En da Luigi M. Lombardi Satriani (diretto): *VOCI. Annuale di Scienze Umane*, Gruppo Periodici Pellegrini Anno X: Cosenza, 2013, p. 99-110.
— «Culturas mediterráneas y sistemas alimentarios: continuidades, imaginarios y nuevos desafíos». En VV.AA. *A dieta mediterrânica: cultura, alimentaçao e saúde*. Universidad do Algarve: Faro, 2014, p. 103-122.
— «El derecho a la autodeterminación como Derecho Humano». En VV.AA. *30 artículos por la defensa de los Derechos y las Libertades*. Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía: Sevilla., 2019, p. 58-60.
— «Blas Infante: el <pare de la pàtria andalusa> i la seva solidaritat amb Catalunya» En *EINES* (35). Fundación Josep Irla: Barcelona, 2019, p. 99-105.
— «La Sociedad de las Naciones: Andalucía… y la Humanidad». En Infante Pérez, Blas*: La Sociedad de las Naciones*. Prólogo Isidoro Moreno. (Estudio introductorio Francisco Acosta Ramírez.) Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces: Sevilla, 2020.
— «La <celebración> del 2 de Enero como falsificación de la historia: nacionalismo español e identidad andaluza». En Gavira Álvarez, Lina (coord.) y otros: *Con Andalucía y el Sur en el corazón. Homenaje a Manuel Delgado Cabeza*. Ediciones del General, Málaga, 2019, p. 259-284.
— *Prat, J.; Martínez, U. y Contreras, J. (eds.): Antropología de los Pueblos de España*. Taurus: Madrid, 1991.
— y Martín, Emma: «Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales. Introducción». En Martín Díaz, E. (coord.): *Sistemas de identidades*

y su expresión en las sociedades locales. Asociación Canaria de Antropología: Tenerife, 1993, p. 1-4.
— y Palenzuela Chamorro, P.: «Jornaleros y campesinos como colectivos identitarios en Andalucía». En M. González de Molina (ed.): *La Historia de Andalucía a debate. I Campesinos y Jornaleros*. Anthropos-Diputación de Granada: Barcelona, 2000, p. 223-238.
— Arteta Aiza, Aurelio; Riquer i Permanyer, Borja de; y Martin Domínguez, Antonio: «Conversaciones sobre nacionalismos y enseñanza de las Ciencias Sociales». En *Con-Ciencia Social. Anuario de Didáctica de la Geografía, la Historia y otras Ciencias Sociales*, nº 4. Diada Editora: Sevilla, 2000, pp. 11-47.
— Cano García, G.; Cazorla Pérez, J. y otros: *La Identidad del Pueblo Andaluz*. Defensor del Pueblo Andaluz: Sevilla, 2001.
— Cano García, C. (coordinador); Agudo Torrico, J.; Cruces Roldán, C. y otros: «El legado andalusí». En *Gran Enciclopedia Andaluza para el Siglo XXI.* (Vol. II *Tartessos, la Bética y Al-Andalus*). Ediciones Tartessos: Sevilla, 2003, pp. 262-450.
— y Agudo, Juan (coordinadores): *Expresiones culturales andaluzas*. Centro de Estudios Andaluces y Asociación Andaluza de Antropología: Sevilla, 2012.
— y Agudo, Juan (2012) «Las fiestas andaluzas». En Moreno Navarro, I. y Agudo Torrico, J. (coords.): *Expresiones culturales andaluzas*. Aconcagua libros: Sevilla, Centro de Estudios Andaluces y Asociación Andaluza de Antropología, 2012, p. 165-218.
— y Delgado Cabeza, Manuel: *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Atrapasueños: Sevilla, 2012.

ANDALUCÍA, UNA REALIDAD NEGADA. ALGUNAS TESIS EQUIVOCADAS SOBRE SU SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA

Manuel Delgado Cabeza
Universidad de Sevilla

La representación de un territorio en un mapa, aparentemente «objetiva» y «neutra», traduce en gran medida la visión que quien lo construye tiene de sí mismo y de «los otros», de modo que el imaginario geográfico es uno de los lugares desde donde nos pensamos y pensamos a los demás. Como nos advertía Lander (2000), situar en los «mapamundi», con Europa generalmente en el centro, el norte arriba y el sur abajo evidencia la arbitrariedad con la que se construye la representación dominante de la realidad, a la vez que «normaliza» una jerarquización y unas relaciones de poder. La imaginación geográfica eurocentrada refleja una interpretación de la realidad desde los sistemas clasificatorios y la cosmología europea a la vez que silencia, invisibiliza e inferioriza otras representaciones. Es una cartografía «atrapada en un imaginario (y una ideología) de conquista» (Rico, 2006).

El hombre, blanco, heterosexual, perteneciente a la élite dominante del Norte, ha construido unas gafas para interpretar las realidades del Sur con las que legitima y justifica su dominio sobre estos pueblos; desde una cosmovisión y una racionalidad que se impone como única manera de entender la vida y de vivir. Esta visión se implanta con la llegada del mundo moderno, que coincide, como señaló Wallerstein (1991), con el período en el que Europa se sitúa en el centro de un sistema-mundo que se expande y se consolida a partir de la conquista de América, de modo que la hegemonía europea con la que se inicia el predominio del Norte se construye en los siglos XVI al XVIII a partir del sometimiento de las realidades del Sur.

Una dominación asociada a lo que Aníbal Quijano (2007:93) denomina patrón de poder colonial: *«imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular del patrón mundial de poder capitalista»*. Un principio organizador desde el que se naturaliza y se legitima el dominio eurocentrado del sistema-mundo, constitutivo

o consustancial a los procesos de acumulación de capital y a la división internacional del trabajo desde el que se da por sentada la inferioridad de los pueblos colonizados (Grosfoguel, 2018).

Desde esa cosmovisión específica del Norte, surgida en un espacio concreto, en un tiempo determinado y de una cultura específica, se impone una racionalidad más allá del espacio y del tiempo. «Nada menos racional, –dice Aníbal Quijano (1992:20)– que la pretensión de que la específica cosmovisión de un grupo particular sea impuesta como la racionalidad universal».

Andalucía se incorporó muy pronto a este sistema-mundo después de la conquista castellana del reino nazarí en 1492. La expansión castellana, que llevaba consigo un proyecto de imperio, puso en práctica en esta ocupación muchos de los métodos y las formas de dominación que luego se exportarían a América Latina, de acuerdo con un proyecto que pretendió una homogeneización cultural forzosa (etnocidio, epistemicidio) y supuso la extinción y/o expulsión de una parte de la población autóctona (genocidio). Con la conquista de Al-Ándalus comenzó por tanto un proceso de colonialismo interno dentro de lo que más tarde terminará siendo el Estado español, que supuso, entre otros procedimientos de dominación, la puesta en marcha de formas institucionales y modos de reparto de la tierra y el poder que dieron lugar al origen del sistema latifundista en Andalucía (García Fernández, 2019). Un sistema consolidado en siglos posteriores, y que está en la raíz de uno de los rasgos estructurales de la realidad socioeconómica andaluza a lo largo de la historia moderna: su fuerte polarización social.

Como sucedería después con otras realidades periféricas del Sur, Andalucía pasó a ser interpretada desde la ideología y la racionalidad hegemónica del Norte, y esa interpretación, sesgada e interesada, ha sido interiorizada pasando a ser la versión «oficial» que prevalece también en el interior de la propia realidad andaluza. Se difunde, se instala y se consolida así una imagen sobre Andalucía que a pesar de ser desmentida por los hechos se impone socialmente y «naturaliza» una percepción virtual de la misma lejana a su realidad socioeconómica.

En lo que sigue nos referimos a tres creencias[1] consagradas por la mitología del «desarrollo» que tienen importantes implicaciones no sólo porque a partir de ellas se construye un diagnóstico equivocado sobre los males que aquejan a Andalucía, sino sobre todo porque de su aceptación

1. El título de este texto se hace eco del trabajo seminal de Rodolfo Stavenhagen «Siete tésis equivocadas sobre América Latina» publicado en *El Día* en 1965.

se deriva como remedio un tratamiento que no sólo no resuelve los problemas, sino que terminará agravándolos. La primera de estas presunciones supone que el rasgo más importante de Andalucía a la hora de diagnosticar su situación es el «atraso» en relación con otras comunidades. Andalucía es una sociedad «rezagada» que se encuentra en una etapa inferior y anterior de una escala que sube sin interrupción hasta el «desarrollo». Las otras dos suposiciones que trataremos aquí se refieren a que el «retraso» que nos caracteriza puede superarse mediante la modernización, y el crecimiento económico, presentados ambos como palancas o instrumentos que acelerarán la velocidad de aproximación de Andalucía a la situación de referencia o «desarrollo». ¿Es la de Andalucía una situación de «atraso»? ¿La modernización y el crecimiento económico nos llevan hacia el «desarrollo»? Estas son las cuestiones a cuya respuesta trataremos de aproximarnos en este texto.

1. Andalucía, ¿una realidad «atrasada»?

Para el enfoque económico convencional, la desventajosa situación de Andalucía proviene de su «atraso» en relación con las economías más «avanzadas» o «desarrolladas» que se supone han alcanzado un mayor grado de perfeccionamiento. De modo que, desde esta interpretación, Andalucía se encuentra en la etapa previa a la del modelo de referencia. Estaríamos en la antesala del «desarrollo», que se presenta como la situación ideal a la que algunos países han llegado como consecuencia, entre otras cosas, de su esfuerzo denodado, de su trabajo acumulado, de su mayor productividad y de su mayor «eficiencia» en la organización y el empleo de recursos a lo largo de la historia. A Andalucía, como a todas las economías «atrasadas», le quedaría un camino por recorrer en esa búsqueda de formas más acabadas, más perfectas, en esa senda que lleva a alcanzar las condiciones ideales de existencia, definidas desde el Norte «desarrollado» (Delgado, 2005). Entre las muy importantes implicaciones que tiene esta imagen de la realidad construida desde el Norte podemos destacar:

A. Se presupone que existe un camino único que desemboca en un solo modelo o una sola manera adecuada de organización socioeconómica. No cabe la posibilidad de organizarse de otro modo. Hay un solo mundo posible. No hay alternativa.
B. El terreno de juego en el que se dirime el «desarrollo» es el campo de lo económico tal como este ámbito se define desde la ideología dominante. Se consolida así una determinada visión de lo económico en el puesto de mando de lo social. Una visión en la que lo económico se define exclusivamente en el universo de los valores monetarios, imponiéndose una sola vara de medir, la del dinero,

como único sistema de valoración (Naredo, 1987, 2006). Como tendremos ocasión de ver con más detalle, este predominio de lo económico así definido encubre la dedicación de las economías periféricas y sobre todo sus costes sociales y ecológicos. Esta manera de construir lo económico encubre el dominio del Norte sobre las realidades del Sur.

C. Desde esta visión que algunos han llamado «montañera» de la realidad asociada a la idea del «desarrollo» –se trata de escalar hacia la cúspide– la situación de cada uno de los países se define «objetivamente» por medio de las cifras «macroeconómicas» de la contabilidad nacional y la primacía de los que están «por encima» ya no está basada en ideas discutibles o cuestionables; ahora viene revestida por el carácter «científico» que le proporciona la cuantificación y el análisis económico. La superioridad del Norte no sólo se «naturaliza» sino que encuentra una justificación inapelable en los designios de «la ciencia económica».

D. La inmensa diversidad de los pueblos del Sur queda borrada, invisibilizada por la etiqueta del «atraso», que presenta su situación como una imperfección, una forma inacabada del arquetipo. Andalucía, como el resto de las realidades del Sur, se define como imagen invertida de la realidad de otros. Es por tanto una realidad negada que existe por referencia a lo que le falta para ser como otras. No tiene entidad por sí misma; se le define por lo que no es. Esta es una forma de negar su identidad, al mismo tiempo que se niega también su historia y su cultura.

E. En la versión «oficial», la historia de Andalucía se presenta como una parte consustancial de la historia española, una zona del escenario en el que ésta discurre[2], estando la historia española construida desde un relato esencialista que trata de justificar un pasado común para imponer un presente que niegue las diversas culturas e identidades de los diferentes pueblos que integran el Estado. Así, el período de Al-Ándalus se presenta como un paréntesis de «ocupación extrajera» que trata de ser borrado; como

2. En el texto sobre «Las etapas de la reconstrucción historiográfica de la historia de Andalucía. Una aproximación», Juan Antonio Lacomba señalaba que «durante largo tiempo, la historia que se ha hecho no es en realidad la historia de Andalucía, sino el despliegue de la historia española en Andalucía» en la que «Andalucía es simplemente un espacio y un escenario en el que discurre la historia española» y subrayaba «la necesidad de un cambio de enfoque, ya que el existente hasta el momento significa la negación de una identidad histórica de Andalucía». Lacomba (2000).

> una interrupción (de más de 800 años) en el supuesto proceso histórico de conformación de esa España, existente desde lo inmemorial, como Estado-nación (Moreno, 2012). Para esta versión no hay una historia diferenciada y propia de Andalucía, negándose la peculiaridad de su proceso histórico, su identidad histórica, resultado de una específica «superposición de temporalidades» que, como señalaba Domínguez Ortiz (1976), es el soporte de la propia existencia de la Andalucía actual.

En esta misma dirección, desde la que se consolida la economía como disciplina desde donde se gobierna lo social y la idea de «desarrollo» se convierte en la meta a perseguir por todos los pueblos del Sur, la historia económica de Andalucía ha tenido como hilo conductor, como referencia, la historia de las economías del Norte y se cuenta tratando de responder a la pregunta de hasta qué punto se ha seguido aquí o no el camino recorrido por economías como la de Cataluña.

Este planteamiento es el que lleva al interés por contestar a la pregunta de si tuvo lugar aquí un proceso de industrialización o no, concluyéndose que sí lo hubo a partir de un artículo del historiador catalán Jordi Nadal publicado en 1972 con el significativo título de «Industrialización y desindustrialización en el sudeste español. 1817-1913». Esta conclusión es el resultado de un enfoque que asume la ideología del «desarrollo» según la cual todos los pueblos recorrerán un camino único que atraviesa varias etapas[3], de modo que desde esta visión de la historia un aumento del índice de producción industrial como el que tuvo lugar en Andalucía en el período 1830-1860 se interpreta como «industialización», y su caída como «desindustrialización» sin reparar en qué hay detrás del índice y de su evolución. Sin advertir las sustanciales diferencias entre realidades muy distintas resultado de procesos históricos también muy diferentes[4].

Dentro del Estado español, en el Norte, la sociedad y la economía catalanas venían experimentando, desde finales del XVIII un proceso de transformación integral, generalizado, un tránsito desde una sociedad agraria hacia una economía plenamente industrial, apareciendo la fábrica,

3. En 1960 el libro de Rostov *Las etapas del crecimiento económico* contribuye a consolidar este enfoque planteando esa sucesión de tramos en el trayecto hacia el desarrollo que han de seguir todas las sociedades y que las lleva desde la sociedad tradicional al consumo de masas pasando por la sociedad transicional, la etapa del despegue y el camino de la madurez tecnológica.

4. Un análisis detallado de las diferencias y las condiciones que se dan en los dos casos puede verse en Delgado, M. (2004).

como señaló Josep Fontana (1974 : 361), «no como un hecho aislado en el espacio, sino creciendo en un tejido determinado de relaciones económicas y sociales, como producto de ellas». Desde el conocimiento hegemónico en Andalucía se está considerando y calificando de forma mimética como actividad industrial algo que se desenvuelve en un contexto y que tiene una naturaleza y unas funciones muy diferentes a lo que se registra en Cataluña como modo de producción industrial.

En Andalucía, el 30% de la considerada producción industrial lo aportaba en 1830 la minería, una actividad claramente extractiva y primaria, aunque se contabilice dentro de la industria (Parejo, 2004). En ese mismo año, las actividades de transformación de productos agrarios, también contabilizadas como industriales («agroindustria»), suponen el 60% en el índice de producción industrial de Andalucía; se trataba, en la gran mayoría de los casos, de una mera prolongación de la actividad agraria, una fase integrada en el propio sistema agrario, como muestra el caso de la extracción de aceite en las almazaras tradicionales, la «industria» agroalimentaria más importante con mucha diferencia (70%). Este modelo «agroindustrial» era en realidad una pieza clave que reforzaba el mantenimiento y la reproducción de una estructura agraria cuya estabilidad hubiera sido puesta en peligro por un proceso de industrialización como el que conoció Cataluña.

Ya en el siglo XVIII hay signos evidentes de que las manufacturas de Cataluña y el País Vasco presionaban sobre la producción artesanal andaluza, incapaz de competir con ellas. Un sector artesanal andaluz en el que no existía una división clara entre el trabajo agrícola y el menestral, encajando en el esquema sintetizado por Josep Fontana (1973 : 68) «la industria tradicional no era un elemento de transformación de las relaciones sociales del antiguo régimen, como lo sería la nueva, sino que contribuía a mantenerlo estable. Al proporcionar a las familias campesinas ingresos suplementarios hacía posible conservar unos salarios agrícolas bajos y facilitaba la sumisión del campesinado a duras condiciones de explotación.»

La interpretación de la historia económica de Andalucía desde los enfoques económicos dominantes, ajenos y lejanos a realidades como la andaluza y fuertemente condicionados por la mitología del «desarrollo», construida en el Norte, ha orientado durante décadas los recursos historiográficos andaluces hacia la búsqueda de un fantasma: las razones de la desindustrialización de Andalucía, ocupándose del «aborto» o «fracaso» de algo que nunca había comenzado a gestarse, de modo que más que de interpretación de un fracaso cabría hablar del fracaso de una interpretación que niega la presencia de un proceso histórico distinto, divergente en cuanto a sus resultados en relación con el que da lugar a la industria-

lización de otras economías. Es, de nuevo, la negación de la identidad histórica de Andalucía.

Desde la ideología dominante, la cultura andaluza se interpreta como un obstáculo, un inconveniente para la necesaria modernización que conduce al «desarrollo». Así se ha hecho explícito en numerosos textos. Como señala el sociólogo Eduardo Bericat haciéndose eco de la metáfora del «desarrollo», en Andalucía existen «deficiencias estructurales», «restricciones en la mentalidad de los andaluces» asociadas a «un retraso cultural, una falta de adaptación que limita gravemente las posibilidades y el potencial de desarrollo de Andalucía». Un «desarrollo» que, según Bericat implicará necesariamente «un sacrificio de la identidad».

En la misma dirección el documento de la Junta de Andalucía sobre la Segunda Modernización de Andalucía publicado en 2003 señala que «sólo podrá haber una verdadera modernización de Andalucía cambiando parte de lo que ahora somos», siendo necesario «acabar con todo aquello que se considere opuesto a este proceso» (CASMA, 2003:27). Estas deficiencias o carencias giran sobre todo en torno a la escasez de «espíritu empresarial» o «escasa penetración de la cultura emprendedora». Las quejas también incluyen elementos como el «escaso aprecio por la meritocracia» o el «aprecio por el tiempo libre» (CASMA, 2003:25). Es lo que falta para poder ser a imagen y semejanza de los «desarrollados».

Desde la mitología del «desarrollo» la situación de «atraso» de las realidades del Sur no se entiende como el resultado de unas circunstancias históricas que es necesario conocer, sino como un estado del que lo importante es constatar que está ahí, aparentemente sin causa o sin que ésta tenga especial interés. De hecho, como advierte Gilbert Rist (2002), subdesarrollar es un verbo intransitivo con sentido pasivo, de tal modo que la función a la que se refiere no puede ser atribuida a un sujeto que la desempeña. Se supone que nadie puede subdesarrollar a nadie. Esta visión está suponiendo un mundo en el que las relaciones no están mediatizadas por el poder y tienen lugar entre países o pueblos con igualdad de oportunidades para su autorrealización y que por tanto pueden hacerse cargo de su propia situación. Es una forma de culpabilizar a los pueblos periféricos de su «fracaso».

La situación de Andalucía es el resultado de un proceso histórico que empieza al mismo tiempo que da comienzo la configuración de la economía mundo en el siglo XVI. Cuando se inicia el sometimiento de las realidades del Sur. Un poder colonial desde la que se legitima el dominio eurocentrado del sistema-mundo y desde la que se impone una dedicación subalterna para las poblaciones y los territorios del Sur: la de abastecedores de materias primas, materiales y energía para alimentar las necesidades del

crecimiento y la acumulación en las economías del Norte. Dedicación que, lejos de ser elegida o resultado del «libre comercio», fue impuesta por la fuerza, desde la conquista, a través de un crudo ejercicio de poder.

Se generan así periferias, «zonas de sacrificio» que vienen a ser imágenes invertidas de las sociedades centrales donde se localizan las actividades hegemónicas y los procesos de toma de decisiones, poniéndose en marcha un modelo en el que la riqueza apropiada por el Norte termina cristalizando en pobreza para las economías del Sur, alimentándose así «la maldición de la abundancia» (Acosta, 2009).

Ese papel de economía primaria, periférica, que viene jugando Andalucía dentro y fuera del Estado español se traduce en su dedicación a actividades como la agricultura, en otros tiempos acompañada por la minería[5] o la pesca, y hoy por el turismo de masas. Una especialización centrada en el uso y el deterioro de su patrimonio natural a cambio una remuneración por esas funciones que no cubre los costes generados (Delgado, 1981; 2002; Delgado *et al*, 2014). No los cubre por tres razones:

—Una, porque el coste monetario que se paga por los bienes que se toman de la naturaleza, y el que recogen las cuentas económicas es el de extracción y no el de reposición. Este criterio de valoración deja fuera el fuerte deterioro del patrimonio natural vinculado a una explotación crecientemente intensiva del mismo.

—La segunda de las razones, referida aquí al caso de la agricultura, sería también válida en el caso del turismo. La llamada «cadena de valor» agroalimentaria ha venido siendo controlada de manera creciente por grandes imperios corporativos inmersos en fuertes procesos de concentración, de manera que hoy tres grandes corporaciones controlan el 80% de los paquetes tecnológicos que compra la agricultura; por el lado de las ventas de los productos agrarios, el acceso a los mercados alimentarios está controlado en más de un 80% por la gran distribución, que con esa llave en sus manos se sitúa en una posición privilegiada de poder, con todas las ventajas

5. Aunque la minería ha sido recientemente reactivada en Andalucía al abrigo de la nueva ofensiva extractivista que se manifiesta claramente a partir del siglo XXI, puesta de manifiesto en los trabajos de Carpintero y Naredo, (2018) y Delgado y Márquez, (2019). En 2014 el Gobierno andaluz, con el apoyo de todos los grupos parlamentarios propuso la minería como uno de los pilares de un «nuevo modelo productivo», propiciándose un «impulso definitivo» a esta actividad extractiva con la reapertura de explotaciones como las del complejo Sotiel Coronada o Riotinto. Como en «los mejores tiempos» del extractivismo andaluz del siglo XIX.

> para fijar las condiciones y apropiarse de valor en la cadena alimentaria (Delgado, 2017). Presión de las megacorporaciones sobre la agricultura como fuente de apropiación de valor que se intensifica con la generalización en la cadena alimentaria del gobierno del capital financiero, acentuado especialmente desde principios del siglo XXI (Clapp y Isakson (2019). Las reglas del juego financiero llevan ahora a estos gigantes del agronegocio a cumplir con un mandato que está por encima de todo lo demás: conseguir la máxima remuneración para el accionista. Logar el mayor aumento del valor de las acciones en los mercados bursátiles. Un mandato ante el que no se repara en daños, porque la gran corporación se juega aquí la continuidad de su financiación y con ello su propia supervivencia. Desde estas reglas del juego, la apropiación de la máxima cantidad de valor en el eslabón más vulnerable de la cadena resulta para la gran corporación una cuestión de vida o muerte. Su posición privilegiada de poder le facilita el cumplimiento del mandato.

La tercera razón por la que los precios no traducen los costes tiene que ver con las peores condiciones que se registran en el mercado laboral de Andalucía en relación con las de otras economías[6]. La diferencia en este ámbito está vinculada estrechamente a la dedicación de la economía andaluza a las tareas peor remuneradas, asociadas a su especialización productiva. Como puede verse en la figura 1, las dos actividades a las que Andalucía viene dedicándose de manera creciente en la globalización, Agricultura y Turismo, tienen una remuneración media por hora de trabajo que está muy por debajo de la media andaluza. En la agricultura, la hora de trabajo se remunera en 2017 a 5,7 €/h, un 66,5% por debajo del salario medio por hora, que es de 17 €. En el caso del Turismo, el salario medio por hora, 12,8 €, está un 24,7% por debajo del salario medio por hora. Como muestra el gráfico, estas son las actividades con menor remuneración con bastante diferencia, junto con el trabajo doméstico asalariado. En el caso de la agricultura la hora de trabajo se remunera un 43% por debajo de la retribución que tiene una hora de trabajo doméstico asalariado.

La sobreexplotación de la mano de obra que interviene en la generación de la riqueza extraída afecta también a las condiciones de trabajo, de modo que Agricultura y turismo comparten la utilización de una fuerza de trabajo cada vez más precarizada, con una fuerte discriminación hacia las mujeres,

6. Un resumen de los rasgos del mercado de trabajo en Andalucía puede verse en el Informe de la Fundación Foessa (2019) sobre la situación social de Andalucía.

altos porcentajes de fraude a la Seguridad Social y muchas horas trabajadas y no cobradas. También, en el caso de la agricultura, trabajo gratis a cambio de peonadas y acuerdos de trabajo a destajo que suponen salarios más bajos por la misma tarea. En la hostelería desde 2008 se ha duplicado la carga de trabajo, aunque el número de horas trabajadas apenas ha crecido en este período. Ahora se trabaja el doble por un salario menor en términos reales.

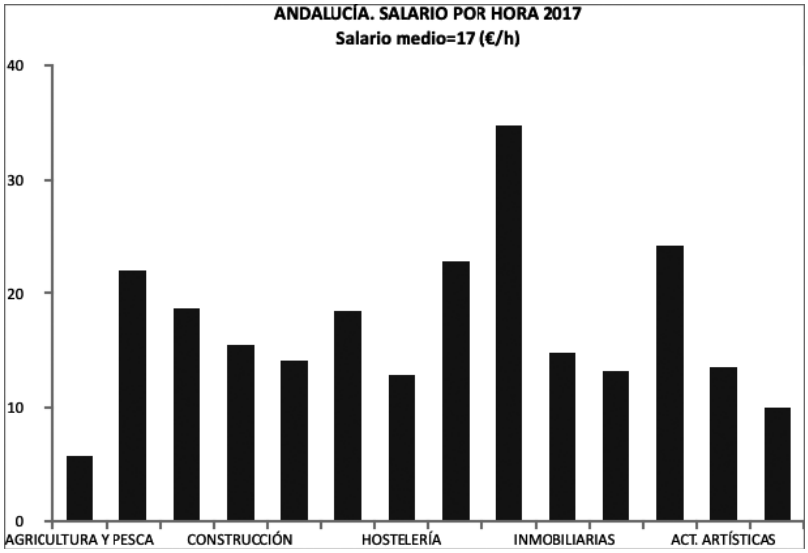


Grafico 1. Fuente: *Contabilidad Regional Anual de Andalucía*. I.E.C.A. Junta de Andalucía

La fuerte degradación de las condiciones de trabajo afecta de manera especialmente intensa a ciertos colectivos, como es el caso de las camareras de piso en la hostelería, las temporeras de la fresa o los asentamientos de chabolistas en Huelva[7]. Situaciones que suponen una permanente y

7. En Huelva hay 49 asentamientos chabolistas donde habitan miles de trabajadores temporeros, especialmente durante la campaña de la fresa. A raíz de la visita oficial que en el verano de 2019 realizó a estos asentamientos el relator de la ONU Philip Alston declaró que las condiciones en las que malviven estos inmigrantes «compiten con las peores que he visto en cualquier parte del mundo»…»viven como animales». Condiciones que siguen siendo ignoradas por «las autoridades competentes». En ninguno de estos asentamientos hay acceso a agua potable ni a energía eléctrica; no hay red de saneamiento ni recogida de basuras, por lo que, entre otras cosas, hay grandes riesgos para la salud en circunstancias normales. Con la crisis del coronavirus estos riesgos se multiplican. De ahí el titular que puede leerse en *eldiario.es* el 20 de marzo del 2020: «Temporeros inmigrantes de Huelva piden a Sanidad acceso al agua en las chabolas para evitar el contagio del COVI-19»

flagrante violación de los derechos humanos; nuevas formas de esclavitud en pleno siglo XXI.

Lo expuesto anteriormente nos permite afirmar que la economía andaluza no es una economía «atrasada». Su situación está definida no por el «atraso» sino por la dominación; por su dedicación al servicio de necesidades ajenas, por su carácter de economía dependiente y subalterna que impregna no sólo el ámbito de lo económico sino también lo político y lo cultural. Como se terminará de ver más adelante, Andalucía no es una realidad que está yendo hacia la «situación ideal» de los más «avanzados» transitando por ese supuesto camino único del progreso. No estamos en una etapa previa al «desarrollo». Somos una segregación suya, «como el banquete el segrega sus basuras» (Sampedro, 1972). No somos la antesala del «desarrollo»; somos el cuarto trastero.

2. La modernización, ¿el remedio para alcanzar la meta?

Desde la ideología dominante, la meta consistiría en llegar a pertenecer al club de los países que se encuentran en la cumbre civilizatoria que comparten las sociedades y las economías del Norte. Esta visión presupone que existen en Andalucía dos partes; una «tradicional», «estancada», «retrógrada» y otra más «moderna», orientada hacia el cambio, en la que las relaciones sociales obedecen y tienden al predominio de una racionalidad utilitaria, la que caracteriza al *«homo oeconomicus»*, referente o faro del modo de pensar y de vivir en las sociedades del Norte. Esta manera de entender el mundo supone que la difusión de esa modernidad al conjunto del cuerpo económico y social de Andalucía, a la vez que eliminaría la parte retrógrada que obstaculiza el progreso, equivaldría a una transformación que la llevaría a alcanzar el «desarrollo», a culminar la transición del Sur al Norte.

Desde la posición de economía primaria, extractiva, al servicio de necesidades ajenas; desde el papel de sirvienta[8] de otras economías que viene jugando la economía andaluza ¿cuáles son las repercusiones y el significado de la «modernización» que llega a Andalucía? Para tratar de responder a esta cuestión vamos a referirnos a la evolución seguida dentro de la economía andaluza por la agricultura, una de sus dedicaciones principales, que no ha dejado de modernizarse, sobre todo desde mediados del siglo XX, siguiendo un proceso que trata de replicar aquí las formas tecnológicas y de organiza-

8. Esta denominación fue utilizada por Eduardo Galeano para los países de América Latina en su clásica obra *Las venas abiertas de América Latina*.

ción que prevalecen en las economías referentes del mundo «desarrollado». ¿En qué medida ese proceso de modernización ha contribuido a revertir las condiciones de partida? ¿Ha cambiado sustancialmente la posición periférica que ocupa Andalucía como consecuencia de ese fuerte proceso modernizador[9]?

En esta línea, conviene señalar que el desencadenante de la modernización de la agricultura andaluza en los años 50 y 60 del siglo pasado fue un factor «exógeno». Fue la demanda de fuerza de trabajo de los «centros» industrializados dentro del Estado español y de otros países europeos el desencadenante de la mecanización y el principal acelerador de la modernización agraria en Andalucía. Son, por tanto, las necesidades de los procesos de acumulación de las economías del Norte las que inducen, desde fuera, estos cambios, que llevarán a la agricultura andaluza a una mayor dependencia del mercado en sus insumos, comenzando a jugar un papel importante como cliente de una industria se sitúa en el exterior y modificándose también de sentido su función como fuente de financiación, pasando de ser generadora de recursos monetarios transferidos hacia fuera a receptora de los mismos. El campo andaluz aparece ahora como mercado que facilita la expansión y el desarrollo del capitalismo central.

En esta nueva etapa se registrarán fuertes incrementos en la producción agraria y en la productividad; desde la óptica convencional, la agricultura andaluza «progresa adecuadamente». A pesar de que estos aumentos van acompañados de una intensa reducción del empleo, que en las dos décadas que van de 1960 a 1980 se reduce a la mitad. Junto a esta destrucción de empleo, el proceso de mecanización discriminará a favor de la gran explotación, que ve así incrementarse sus diferencias de productividad en relación con las pequeñas explotaciones familiares, que, afectadas además por la expansión de las relaciones mercantiles en el medio rural, entran en una crisis irreversible. En la década de los 60, los pequeños agricultores engrosarán también masivamente, como los jornaleros, las filas de una emigración cuya espita se cortará cuando las condiciones de la crisis y la reestructuración productiva en el centro del sistema así lo exijan. De nuevo el cambio viene inducido desde el exterior.

Desde el punto de vista de la distribución de la riqueza monetaria generada por el campo andaluz, el intenso crecimiento de la producción agraria se traduce en importantes ganancias de las rentas del capital frente a las rentas salariales. De los años 60 (1964-1975) a los 80 (1975 a 1980)

9. Para un mayor detalle sobre las implicaciones de esta modernización y sus costes sociales y ecológicos puede verse Delgado (1993, 2014).

el excedente empresarial pasó de un 62,3% del valor añadido del sector agrario a un 81,8% del mismo. De modo que la centralización en pocas manos de la riqueza generada por la agricultura andaluza, que había venido siendo una de las claves para entender la situación social y económica de Andalucía, se acentúa en este período de intensa modernización.

Como consecuencia de los cambios tecnológicos y de aprovechamientos y de los nuevos modos de cultivo y manejos en el campo que entrañaba este proceso también van a verse sustancialmente modificadas las relaciones entre sistemas agrarios y medio natural. Se transitó desde prácticas agrarias que implicaban la integración y la colaboración con la naturaleza para ampliar sus frutos, garantizándose la estabilidad de los agrosistemas, a una agricultura que entraña una degradación del patrimonio natural hasta límites que comprometen la propia reproducción de los agroecosistemas. Costes ecológicos que aún suponiendo un grave deterioro de bienes comunes como el suelo o el agua quedan fuera de las cuentas económicas de la agricultura.

Otro de los graves costes, ahora sociales, no incluido en las cuentas económicas fue el de la emigración. En los años 50 del siglo pasado, Andalucía sumó a su función de exportadora de productos primarios, la de suministradora de fuerza de trabajo[10]. Exportadora de hombres y mujeres para que otras economías pudieran funcionar. Según las estadísticas (García Barbancho 1967 y 1975), en 20 años, de 1955 a 1975, cerca de un millón y medio de andaluces dejaron su tierra. Andalucía perdió aproximadamente una tercera parte de su población. Claro que enseguida la «ciencia económica» vino a explicar este éxodo como algo que no debía ser motivo de preocupación; es más, aunque nos costara comprenderlo, era algo que nos convenía. Porque gracias a esa pérdida de población había disminuido la diferencia entre nuestra renta por habitante, y la de las áreas industriales a las que había llegado esa población. Se había propiciado así lo que los economistas, en un alarde de reduccionismo, pero también de prepotencia, llaman «convergencia» o aproximación entre economías, en el sobreentendido de que esto supone que la sociedad que se aproxima será cada vez más parecida a la de referencia que antes estaba más lejos. Medido con un solo indicador del que se vienen mostrando desde hace ya mucho tiempo sus insuficiencias y limitaciones incluso desde dentro de

10. La emigración masiva andaluza tiene precedentes importantes en otros momentos entre los que cabe destacar la década de 1920 a 1030, en la que miles de andaluces emigraron sobre todo a Cataluña, donde se construían grandes obras, entre ellas las del metro.

la economía convencional: la renta *per cápita*. La función encubridora de la ideología económica dominante podía jugar así su papel, presentando esta pérdida de población como una parte del beneficioso proceso modernizador de Andalucía.

La globalización –estrategia del capital para organizar a escala planetaria las operaciones que llevan a su revalorización– puesta en marcha en los 80 ha significado la inserción plena de la agricultura andaluza en un sistema agroalimentario corporativo gobernado por imperios alimentarios que deciden y organizan lo que comemos. Una inserción asimétrica, desde la posición más vulnerable que al tiempo que intensifica la especialización obliga a adoptar las formas organizativas y tecnológicas más «modernas». En Almería,«la huerta de europa», hace tiempo que se riega por internet y el avance del olivar superintensivo se hace de la mano de las últimas innovaciones, desde sensores inalámbricos a grandes «máquinas cabalgantes» utilizadas para ahorrar mano de obra. De modo que la globalización ha convertido a los campos andaluces en una gran plataforma agroexportadora en la que el capital global aprovecha los últimos avances tecnológicos para extraer y apropiarse, con mayor intensidad, de la riqueza allí generada.

En esa plataforma, la automatización, la mecanización y las nuevas tecnologías han progresado hasta su máximo nivel a la vez que el capital financiero y los fondos de inversión desembarcan para hacerse cargo directamente de la apropiación de valor en el primer eslabón de la cadena alimentaria. Al compás de la modernización agraria va creciendo la dedicación agrícola de la economía andaluza desde el punto de vista de lo que se le pide desde fuera, acentuándose así el papel de Andalucía como área de extracción. En la posición que Andalucía ocupa en el capitalismo globalizado, modernización continúa significando profundizar en la adaptación a necesidades ajenas.

Lo que se ha tratado de ilustrar para el caso de la agricultura lo podemos observar en cualquier otro ámbito de lo económico. El caso de las infraestructuras de transporte también nos puede servir para mostrar cómo es la posición de partida de la economía andaluza la que condiciona los efectos, el significado y las implicaciones que tiene en ella la modernización.

Para la economía convencional el transporte viene a ser una actividad económica más y, como tal, una forma de aparición de valores monetarios, una manera de «crear riqueza» que el sistema económico entiende como algo en sí mismo conveniente y que nos interesa acrecentar en beneficio «de todos». Desde esta visión, más transporte o más infraestructura equivale a más riqueza y más bienestar, de modo que la situación identificada

como de «atraso» de una economía como la andaluza ha venido reclamando para su superación la modernización de las infraestructuras de transporte como forma de conseguir «lo que nos falta» para aproximarnos a las economías más «avanzadas». Es una de las «carencias» o «debilidades» que es necesario resolver. Como se viene señalando en este texto, estos presupuestos tienen detrás el imperativo de tener que ser «a imagen y semejanza» de otros y el empeño por imponer ideológicamente «el» modelo de referencia.

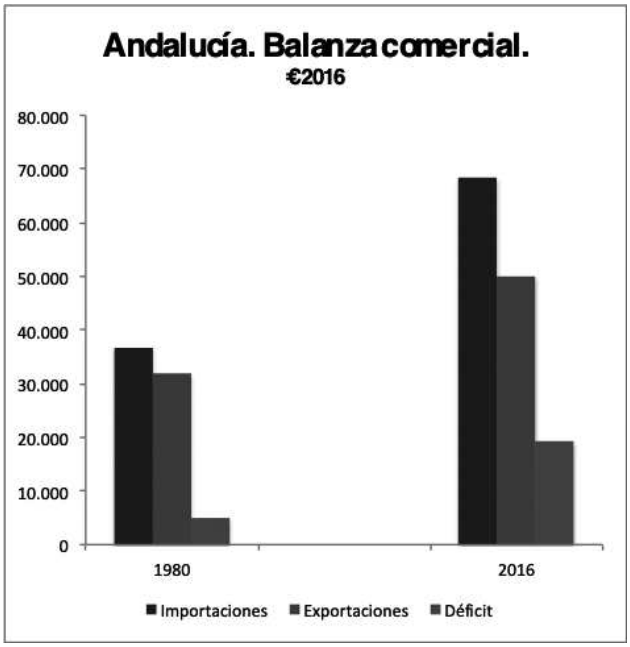
Desde los años 90 la inversión para «mejorar» las infraestructuras en Andalucía ha sido uno de los pilares incuestionables de las políticas económicas insertas en la estrategia de la Unión Europea en su empeño de construir el «mercado único»[11]. Una forma de eliminar los obstáculos para la libre circulación de las mercancías dentro del espacio europeo ¿Ha «avanzado» la economía andaluza a partir de esa fuerte modernización de las infraestructuras? ¿Cuál ha sido la incidencia sobre la estructura económica de Andalucía de esta «mejora»?

Ya los estudios sobre las economías periféricas elaborados desde la Teoría de la dependencia subrayaban el papel y los efectos de las redes de transporte en esas economías como facilitadoras de su inserción en el sistema mundo desde el extractivismo y la función esencial de las infraestructuras en el intercambio desigual. En la globalización el transporte se ha convertido en una pieza clave para facilitar la intensificación de los flujos de mercancías, materiales y energía. En el caso de América Latina, (Márquez Guerrero, 2017), en el año 2000 se puso en marcha un proyecto de enormes proporciones (IIRSA) para impulsar la modernización de la infraestructura física compuesto por diez grandes ejes con los que se trata de «cubrir de forma eficiente las zonas en las que se encuentran los principales recursos naturales y de conectarlos con los principales puntos de salida de esa producción pensando principalmente en la exportación extracontinental»(Bartesagui, 2016:17; citado en Márquez Guerrero, 2017). De modo que «la IIRSA profundiza el modelo de base exportadora que ha caracterizado históricamente al continente latinoamericano».

En relación con Andalucía, conviene recordar en ese sentido que la primera línea de ferrocarril se inauguró aquí muy pronto, en 1854, (la

11. Además de ser también un modo de concretarse los megaproyectos, entendidos como «actuaciones ligadas a la construcción de infraestructuras a al negocio inmobiliario que, presentadas en nombre del interés general procuran la extracción y apropiación de riqueza en beneficio de una minoría que utiliza para ellos situaciones privilegiadas de poder» (Delgado y Del Moral, 2016)

tercera dentro del Estado) con el fin de dar salida a la exportación de vinos de Jerez. Después vinieron los ferrocarriles de Riotinto a Huelva, (1875), construido por la compañía inglesa Riotinto Company Ltd para trasladar el cobre y otros metales extraídos desde la zona minera hasta el puerto onubense, o la línea de Alquife a Almería, inaugurada a finales del XIX para dar salida al mineral de hierro extraído en El Marquesado. Ya en la globalización, Andalucía se convierte en la zona europea en la que más km de autovías se han construido, bajo un modelo que refuerza el carácter extravertido que la red viaria venía teniendo históricamente, apuntando ahora hacia su conexión con los nuevos centros de consumo, de producción, de poder y de riqueza en la Unión Europea[12].



Fuente: Elaboración a partir del *Marco Input-Output de Andalucía* (IECA).
Las cifras de 1980 se han obtenido del trabajo de M. Delgado (1995)

Los efectos del refuerzo de esta conexión física con las áreas centrales han sido los que cabía esperar cuando se aumenta la conexión entre eco-

12. Un análisis detallado de este modelo territorial de transporte en Andalucía en la globalización y sus efectos puede verse en Márquez (1997) y Grupo Area y gea21 SL (2015).

nomías que ocupan posiciones tan desiguales. Las partes y actividades de la economía andaluza que ya venían siendo competitivas –las que atienden a su carácter extractivo– se ven ahora fortalecidas por el mejor y más rápido acceso a los mercados exteriores, mientras que el resto de actividades, antes en una posición de desventaja, se debilita ante la más fácil entrada de productos, mercancías y servicios del exterior. Como reflejo de este doble movimiento puede observarse la evolución de la balanza comercial de Andalucía desde 1980 a 2016, (Gráfico 2), en la que se percibe un aumento muy significativo tanto de las exportaciones como de las importaciones, así como de la diferencia, déficit en los dos casos, que desde 1980 se ha multiplicado por 3,7. La modernización de las infraestructuras abunda en la misma dirección a la que antes se hacía referencia, contribuyendo a que se profundice la especialización primaria mientras se destruyen partes importantes del tejido productivo autóctono.

3. El crecimiento económico ¿nos aproxima al desarrollo?

Quizás la creencia más arraigada de entre los «dogmas» utilizados por la visión convencional sobre las realidades del Sur es la de que el crecimiento económico es un «vehículo para la convergencia» o aproximación a las sociedades del Norte. Se supone que la superación de situaciones de desventaja derivadas del «atraso» se conseguirá a partir de una mayor intensidad en el crecimiento que acelere la velocidad con la que se transita por ese camino único que todos los pueblos están obligados a recorrer hacia la cima del progreso.

En el caso de Andalucía puede decirse que desde mitad de los años 50 del siglo pasado su economía ha seguido el ritmo de crecimiento de la economía española, como lo confirma el mantenimiento desde entonces, con algunas oscilaciones, de la participación en el PIB español alrededor del 13,5%. Una cifra que indica, si la comparamos con un porcentaje de la población del 18% de la española, una muy escasa capacidad para apropiarse de valores monetarios, en consonancia con su carácter de economía extractiva.

La etapa de mayor intensidad del crecimiento económico fue la de 1964 a 1973. En estos diez años la economía andaluza experimenta una tasa de crecimiento del PIB del 6,7% anual, algo por encima de la media española (6,4) e incluso ligeramente superior a la de Cataluña (6,3) (Delgado 1993). Sin embargo, a pesar de que Andalucía sigue el compás del crecimiento económico marcado por el sistema, la dinámica económica asociada a dicho crecimiento ha sido bien distinta a la que conocieron otras economías y sus efectos han sido también diferentes. De tal modo que para este período la misma intensidad en el crecimiento produce resultados opuestos, por ejem-

plo, en el empleo: mientras que en Cataluña se crean 265,2 miles puestos de trabajo, en Andalucía se destruyen 314,5 miles.

Por sectores, la producción industrial es la componente que conoce las mayores tasas de crecimiento. En Andalucía la industria crece en este período por encima del 8% de media anual, pudiéndose decir que también en este caso el valor añadido por la industria en Andalucía evoluciona en sintonía con el ritmo seguido por la industria en el la economía española. Sin embargo, el empleo industrial, ante parecidas tasas de crecimiento de la producción industrial, vuelve a comportarse de manera desigual. Y el sector industrial, que en esta etapa ha sido en las áreas centrales la principal fuente generadora de empleo, en Andalucía tuvo una capacidad prácticamente nula de creación de puestos de trabajo.

Un crecimiento acompañado en esta etapa por aumentos de la productividad que se situaron por encima de los que conocieron las economías centrales, impulsados por la agricultura, pero también en gran medida por la industria, que en Andalucía conoció en estos años una modernización a un ritmo mayor que el de la industria española e incluso por encima de economías industriales como la catalana, hasta situarse, en 1975, a un nivel tecnológico medio semejante al de Cataluña.

Ya vimos que la agricultura experimenta en este período un fuerte proceso de modernización inducido desde fuera. Como consecuencia del mismo la producción agraria crece a un fuerte ritmo y la agricultura andaluza pasa de representar un 17,9% de la producción agraria española en 1961 a un 24,4% en 1981. En este período aumenta de manera sustancial la especialización o dedicación agraria de Andalucía, como lo seguirá haciendo desde entonces. En 2017 Andalucía supone el 33,5% de la agricultura española.

Mientras tanto, en la industria andaluza tiene lugar un doble movimiento. Por un lado, se destruye una parte importante del tejido industrial autóctono, sobre todo en la industria agroalimentaria, principal actividad industrial de Andalucía, que en este período ve desaparecer el 60% de sus establecimientos. Esta industria agroalimentaria andaluza, que en 1961 representaba la cuarta parte de la producción de la industria agroalimentaria española, experimenta un fuerte retroceso en esta participación que no ha parado desde entonces. En 1981 representaba el 17,1% de la industria agroalimentaria española; en 2016 este porcentaje ha bajado hasta el 12%. La mitad del peso que tenía en los 60.

Por otra parte y al mismo tiempo que tiene lugar este desmantelamiento de la principal actividad industrial de Andalucía, se produce el desplazamiento a suelo andaluz de determinadas actividades industriales –Química básica, Refino de petróleo, Papel, Producción y primera transformación de metales– cuya difusión en las economías centrales tuvo lugar

en otras épocas y con las que se cubre las primeras fases de procesos más complejos; los eslabones posteriores de la cadena, donde se genera mayor valor añadido, tienen lugar fuera de Andalucía. Se aprovechan así las ventajas que presenta el territorio andaluz como espacio periférico (salarios más bajos, incentivos, subvenciones y ayudas públicas para la localización de actividades en zonas «deprimidas», mayor permisividad en el deterioro medioambiental) para desplazar aquí establecimientos industriales desconectados del resto de la economía andaluza, utilizándose el espacio andaluz como enclave en el que situar piezas que en realidad forman parte del entramado de otras economías. En este sentido, los ejemplos del polo de Huelva o de la Bahía de Algeciras, «industrialización» que tantas expectativas despertó en su momento, son suficientemente ilustrativas de hasta qué punto Andalucía soporta costes sociales y ambientales derivados de procesos de crecimiento y acumulación que tienen lugar en otros territorios.

Fuera de este enclave industrial que continúa siendo una especie de prótesis aislada del tejo económico del entorno, también el fuerte grado de desarticulación de la economía andaluza, la desconexión entre sus actividades, viene siendo una característica ya sobradamente estudiada y conocida. Esta desestructuración trae como una de sus consecuencias la fuerte limitación de la capacidad de arrastrar a otras actividades a partir del impulso que tiene lugar en una de ellas. El crecimiento económico tiene en Andalucía importantes «efectos fuga» de manera que los impactos de un aumento de la demanda sobre el empleo y la renta tienen lugar en gran medida en otras economías (Morillas *et al*, 2004)[13]. Dentro de la estructura económica de Andalucía, el crecimiento económico, en la medida en que se vincula con las actividades que conforman su especialización productiva, lejos de aproximar al «desarrollo» contribuye a profundizar su papel de abastecedora de productos primarios, reproduciendo y ampliando así las desigualdades de partida. El crecimiento económico no es en Andalucía el camino de la convergencia. Viene siendo un mecanismo que, ahondando en el carácter extractivo de la economía andaluza, nos aleja del Norte llevándonos en dirección contraria al «desarrollo». El crecimiento económico es en Andalucía el camino de la divergencia.

4. Consideraciones finales

En Andalucía, como en otras realidades del Sur, la dimensión colonial de las formas de conocimiento dominantes facilita que se «naturalice» la

13. Ejemplo de las infraestructuras, pero también podríamos referirnos a la agricultura intensiva.

dominación exterior dentro de la propia realidad andaluza, que se interiorice un imaginario que hace posible un extractivismo económico cuyos costes permanecen encubiertos tras la ideología económica dominante.

Entre las creencias más difundidas sobre la situación socioeconómica de Andalucía, quizás la de mayor trascendencia sea la de suponer que ésta es el resultado del «atraso». Porque como se ha tratado de mostrar aquí, admitir que Andalucía es una formación social «atrasada» en relación con las realidades del Norte implica la negación de su historia y de su cultura; significa negar su existencia como realidad específica. Negación, inferiorización y desprecio de la especificidad andaluza que es también una manera de reafirmar y legitimar la superioridad del Norte. La idea del «atraso», como la de «desarrollo», son formas de autoengaño creadas por la ideología dominante pero que contribuyen de manera sustancial a mantener y profundizar la dominación externa, la dependencia económica y la subalternidad política y cultural de Andalucía.

La modernización y el crecimiento económico son los «dogmas» propuestos desde la ideología dominante como los caminos para superar el «atraso». En el caso de Andalucía la experiencia histórica nos muestra que este camino lleva en dirección contraria al «desarrollo»; ambos son herramientas que sirven para perpetuar la situación de subordinación y el papel de sirvienta de otras economías que viene jugando Andalucía.

Estas tres creencias, la del «atraso» como origen del problema y las de la modernización y el crecimiento económico como formas de solucionarlo, forman parte de la ideología del desarrollismo, basada en los grandes relatos de la modernidad: la idea evolucionista de progreso indefinido y el poder de la tecnociencia bajo el gobierno de una racionalidad única. Unas premisas epistemológicas no sólo propias del pensamiento «conservador» sino compartidas también por la izquierda tradicional y en general por el pensamiento crítico eurocéntrico. Dos versiones diferentes de lo que de Souza Santos (2019) ha denominado epistemologías del Norte. Aceptar estos relatos impuestos desde el conocimiento eurocéntrico del Norte es una manera de aceptar su dominación.

Desde este tronco común (Naredo, 1987[14]; Moreno, 2000) la rama presentada como izquierda «progresista», en sus distintas variantes, ha con-

14. Refiriéndose al marxismo como rama progresista asociada al tronco de la modernidad, José Manuel Naredo ha señalado que «los aspectos esenciales de su construcción teórica encajaban perfectamente dentro de la lógica dominante de la llamada civilización occidental asistida por la creencia en una ley del progreso continuo de la humanidad y por el respeto beato hacia la ciencia, la técnica y el trabajo, que vinieron a constituir el nuevo evangelio sustitutivo de las antiguas religiones y ritos» Naredo (1987:149).

tribuido de manera fundamental a reproducir dentro del Estado español el colonialismo interno; esta versión «avanzada» de la modernidad ha jugado un papel esencial para afianzar la dominación desde los centros de poder del Norte de formaciones sociales periféricas como Andalucía, apoyando y profundizando en lo concreto desde gobiernos «autonómicos» un modelo extractivista defendido como forma de acceder al «desarrollo».

Desde este pensamiento eurocéntrico que asume los legados del saber colonial no se está en condiciones de poder «comprender para transformar» una realidad como la andaluza. Para poder imaginar y construir un mundo más allá del que conocemos es imprescindible deconstruir o demoler las categorías de pensamiento, los relatos sobre los que éste se apoya. Descolonizar el pensamiento, cambiar la mirada con que nos aproximamos a la realidad andaluza y repensar el presente y el pasado de Andalucía desde la experiencia de su subalternidad es una tarea colectiva pendiente. Al tiempo que se van abriendo espacios liberados de las lógicas de la dominación y compatibles con una socialización del poder, una extensión de la igualdad a todas las relaciones de opresión y a todos las esferas de la existencia

Bibliográfia

Acosta, Alberto: *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya-Yala, 2009.

Alba Rico, Santiago Alba Rico, «La piedra reprimida y la cuadratura del círculo», prólogo al libro *Metaforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, de Lizcano, Emmánuel, Madrid, Traficantes de suieños, 2006.

Carpintero, Ocar & Naredo, Jose Manuel: «Sobre financiarización y neoextractivismo». *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global,* 2018, no 143, p. 97-108.

CASMA (Consejo Asesor para la Segunda Modernización de Andalucía) (2003) *La segunda modernización de Andalucía*. Ed. Junta de Andalucía. Consejería de la Presidencia.

Clapp, Jennifer & Isakson, Rya: *Cosechas especulativas. Financiarización, alimentación y agricultura*. Barcelona: Icaria, 2019.

De Souza Santos, Boaventura; *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur.* Madrid: Trotta, 2019.

Delgado, Manuel & Márquez, Carolina: «Sobre periferias en expansión». *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global,* 2019, no 147, p. 37-48.

Delgado, Manuel: «Reestructuración del sistema agroalimentario globalizado en el capitalismo terminal». *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global,* 2017, no 147, p. 13-25.

Delgado, Manuel & Del Moral, Leandro; *Los megaproyectos en Andalucía. Relaciones de poder y apropiación de riqueza.* Sevilla: Aconcagua, 2016.

Delgado, Manuel; Carpintero, Oscar; Lomas, Pedro; Sastre, Sergio; «Andalucía en la división territorial del trabajo dentro de la economía española. Una apro-

ximación a la luz de su metabolismo socioeconóminco 1996-2010». *Revista de Estudios Regionales,* 2014, vol. 2, no 100, p. 197-222.

Delgado Cabeza, Manuel: «La globalización de la agricultura andaluza. Evolución y vigencia de la cuestión agraria en Andalucía». En González de Molina, Manuel: *La cuestión agraria en la historia de Andalucía.* Sevilla: Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces, 2014.

Delgado Cabeza, Manuel: «El mito del desarrollo y las desigualdades sociales» en *Desarrollo Humano Sostenible*. Ed. Solidaridad en Acción, 2005.

Delgado Cabeza, Manuel: «Industrialización y desindustrialización de Andalucía. Reflexiones en torno a la historia económica de Andalucía». En González de Molina, Manuel y Parejo, Antonio: *La historia de Andalucía a debate. III. Industrialización y desindustrialización de Andalucía*. Barcelona: Anthropos y Granada: Diputación de Granada, 2004.

Delgado Cabeza, Manuel: *Andalucía en la otra cara de la globalización: una economía extractiva en la división territorial del trabajo*. Sevilla: Mergablum, 2002.

Delgado Cabeza, Manuel: «Las relaciones con el exterior de la estructura productiva andaluza. Análisis de las necesidades de importación 1980-1990». En VVAA *Contabilidad Regional y Tablas Input-Output de Andalucía 1990. Análisis de Resultados.* Instituto de Estadística de Andalucía, 1995.

Delgado Cabeza, Manuel: «Las tres últimas décadas de la economía andaluza». En Martín, Manuel: *Estructura económica de Andalucía.* Madrid: Espasa Calpe, 1993.

Delgado Cabeza, Manuel (1981) *Dependencia y marginación de la economía andaluza*. Córdoba: Ed. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1981.

Domínguez Ortiz, Antonio: *La identidad de Andalucía. Discurso en el acto de investidura.* Granada: Universidad de Granada, 1976.

Fontana, Josep: «Comercio colonial e industrialización: una reflexión sobre la industria moderna en Cataluña» En Nadal, Jordi y Tortella, Gabriel: *Agricultura, comercio colonial y crecimiento económico en la España contemporánea*» Barceloana: Ariel, 1974.

Fontana, Josep: *La quiebra de la monarquía absoluta*. Barcelona: Ariel, 1973.

Fundación Foessa: *Informe sobre exclusión y desarrollo social de Andalucía. Resultados de la Encuesta sobre integración y necesidades sociales, 2018*. Ed. Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, 2019.

Fernández, Guillermo: *Informe Sobre Exclusión Y Desarrollo Social En Andalucía. Resultados De La Encuesta Sobre Integración Y Necesidades Sociales 2018. VIII Informe Sobre Exclusión Y Desarrollo Social En España*. Madrid: Fundación Foessa, 2019.

García Fernández, Javier: *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur*. Madrid: Brumaria, 2019.

García Barbancho, Alfonso: *Las migraciones interiores españolas en 1961-70*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1975.

García Barbancho, Alfonso: *Las migraciones interiores españolas. Un estudio cuantitativo desde 1900.* Madrid: Instituto de Desarrollo Económico, 1967.

Galeano, Eduardo: *«Las venas abiertas de América Latina»*. Ed. Siglo XXI.

Grupo AREA y gea21 SL Las cuentas integradas del transporte en Andalucía. Consejería de Fomento y Vivienda, Junta de Andalucía. 2015.

Grosfoguel, Ramón: «La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión decolonial» *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales,* 2018, no 21, p. 29-47.

Grosfoguel, Ramón: «Racismo sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI». *Tabula Rasa*, 2013, no 19, p. 31-58.

Lacomba, Juan Antonio: «Las etapas de la reconstrucción historiográfica de la historia de Andalucía. Una aproximación». *Revista de Estudios Regionales*, 2000, no 56, p. 15-48.

Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

Lizcano, Emmanuel: *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.

Márquez Guerrero, Carolina: «La IIRSA (Integración de la infraestructura regional sudamericana) y los nuevos procesos de integración regional: ¿desarrollo autóctono o reprimarización de las economías del Sur de América Latina?». comunicación presentada al Congreso *El Extractivismo en América Latina: dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales* Instituto de Estudios sobre América Latina. Sevilla 2017.

Márquez Guerrero, Carolina: «Regional development strategies of a new regional government: the Junta de Andalucía, 1984-1992». *Progress in planning*, 1997, vo 2, no 48, p. 67-160.

Moreno, Isidro: «La identidad histórica de Andalucía». En Jiménez de Madariaga, Celeste y Hurtado Sánchez, José: *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociales.* Lugar de impresión Ed. Aconcagua. 2012, p. 63-83.

Moreno, Isidro «La `celebración´ del 2 de enero como falsificación de la historia: nacionalismo español e identidad andaluza». En GAVIRA, Lina: *Con Andalucía y el Sur en el corazón. Homenaje a Manuel Delgado Cabeza*. Málaga: Ediciones del Genal, 2019, p.259-284.

Moreno, Isidro (2002) «Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas». En Alcina, José y Carlés, Marisa: *Hacia una ideología del siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Madrid: Akal, 2002.

Naredo, Jose Manuel: *Las raíces económicas del deterioro ecológico y social*. Madrid: Siglo XXI. 2010.

Naredo, Jose Manuel: *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Barcelona: Siglo XXI, 2015.

Quijano, Anibal: «Colonialidad del poder y clasificación social». En Castro-Gomez, Santiago y Grosfoguel, Ramon (eds): *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 93-127.

Quijano, Anibal: «Colonialidad y modernidad/racionalidad» en *Perú Indígena,* 1992, vol. 29, no 13, p. 11-20, 1992.

Rist, Gilbert: *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata, 2002.

Sampedro, Jose Luis: (1972) *Conciencia de subdesarrollo*. Madrid: Salvat, 1972.

Wallerstein, Immanuel: *El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los origenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI.* Madrid: Siglo XXI, 1991.

ROLES, PROCESOS Y CONSECUENCIAS PSICOLÓGICAS DE LA COLONIZACIÓN Y LA COLONIALIDAD: UNA APROXIMACIÓN A ANDALUCÍA

María José Lera
Universidad de Sevilla

Introduccion

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo, y se define por tener una estructura de dominación basada en unas relaciones asimétricas, donde unos ejercen el control y el poder sobre los otros (Quijano, 2000). La imposición de la dominación por medio de la violencia se organiza con una estructura de autoridad y se legitima en la subjetividad / intersubjetividad, es decir, en las producciones sociales, imaginarios, memorias historias, y perspectivas de pensamiento.

El colonialismo precede pues a la colonialidad y se mantiene vivo a través de una red de relaciones sociales basadas en la explotación y la dominación articuladas para regular un patrón de relaciones sociales que se mantiene en el tiempo (Quijano, 2007: 96). La categoría de la colonialidad del poder se centra en estudiar la estructura de esta red, la organización de sus elementos, de las relaciones sociales y los patrones de poder que se generan en contextos concretos. Esta colonialidad del poder, sigue avanzando a otras dimensiones, los dos más importantes hasta ahora consideradas han sido la colonialidad del saber y colonialidad del ser.

La categoría conceptual de la colonialidad del saber se refiere específicamente a las formas de control del conocimiento asociadas a la geopolítica global dispuestas por la colonialidad del poder. En este sentido el eurocentrismo funciona como un locus epistémico desde el cual se erige un modelo de conocimiento que designa sus dispositivos de conocimiento como los únicamente válidos y a su vez legitiman las relaciones asimétricas de poder (Lander, 2000). Una de las operaciones cognitivas que caracterizan a dichos saberes es el ejercicio de convertir la diferencias en jerarquías, y de naturalizar estas representaciones, consiguiendo que queden legitimadas a pesar de la injusticia subyacente a la misma (Coronil, 1999).

La colonialidad del ser es un concepto que intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida por los sujetos. (Maldonado-Torres, 2007: 154). Maldonado-Torres marca la relación entre la colonialidad del saber y del ser explicando que es a partir de la centralidad del conocimiento en la modernidad que se produce una descalificación epistémica del otro, y esta discriminación es legítima y normativa (Grupo de Estudios sobre Colonialidad, 2012: 12). De manera que en las prácticas sociales cotidianas (manuales de aprendizaje, criterios para un buen trabajo académico, en la cultura, en el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos) respiramos la colonialidad sin ser conscientes (Maldonado-Torres, 2007: 131).

El proceso se mantiene y la normatividad de la opresión se estabiliza, hasta llevar más de 500 años con un colonialismo *europeo/euro-americano moderno / colonial capitalista / patriarcal fuimos del –cristianízate o te mato– del siglo XVI, al –civilízate o te mato– de los siglos XVIII y XIX, al –desarróllate o te mato– del siglo XX y, más recientemente, al –democratízate o te mato– de principios del siglo XXI* (Grosfoguel, 2007: 72).

Desde la colonialidad la solución presentada es la decolonialidad, o análisis que nos permita visualizar y percibir la estructura y la red del poder, y dejar ver cómo esta colonialidad evoluciona al saber y al ser. Los principios del giro decolonial y la idea de de-colonización se fundan sobre «el grito» de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida (Maldonado-Torres, 2007:158). El giro decolonial es desvelar la mentira y el autoengaño, es un giro humanitario, el reconocimiento de todo humano como miembro real de esta especie.

Dado que el colonialismo precede a la colonialidad, conocer la estructura de poder del mundo colonial y los procesos generados por los colonizadores para legitimar y normalizar la usurpación, nos permitirá re-conocer la génesis de la colonialidad. Para hacer este análisis utilizaremos principalmente los tres estudios referentes desde una perspectiva psicológica del colonialismo: el estudio realizado por el psiquiatra tunecino Albert Memmi sobre el retrato del colonizador y el colonizado, escrito en 1957 (Memmi, 1969), los condenados de la tierra, escrito en 1961 por el psiquiatra caribeño Franz Fanon (Fanon, 1963) y el discurso del colonialismo escrito por Césaire –poeta y político de las Islas Martinicas– en 1950 (Césaire, 2006).

1. La estructura de poder: Roles participantes en la colonización

Para Fanon la colonización es la historia del pillaje, del saqueo, del robo, es piratería, violación, y muerte. Para Césaire es piratería, usurpa-

ción, robo, pillaje, disfrazados de calumnias y mentiras, y para Memmi es en primer lugar una explotación político-económica, basada en el lucro y los privilegios ilegítimos, es decir, es una usurpación.

Siguiendo una categorización dicotómica en la colonización se discriminan dos roles colonizador-colonizado, opresor-oprimido, usurpador-usurpado; una clasificación que divide el mundo colonial en dos categorías, la categoría del ser y la del no ser con una línea claramente divisoria.

En la zona del ser, situado como el líder de los opresores se sitúa el «colonizador» que ejerce el poder sobre los demás, movido por el lucro y los privilegios que le dan su situación. Es un privilegiado ilegitimo pues es un extranjero que no sólo toma un lugar vacío, sino que toma y ocupa el del habitante, otorgándose asombrosos privilegios en detrimento de los derechos de los demás. Es un usurpador que se sabe como tal, a los ojos del colonizado (que lo ve) y a los suyos propios «*a sus ojos como a los ojos de su víctima, se sabe usurpador: es necesario que se acomode a ser mirado así y a esta situación*» (Memmi, 1969: 34).

En la zona del ser también se sitúa el «pequeño colonizador» o colonialista; según Memmi, y también mencionado por Fanon y Césaire, trazan el perfil de la burguesía colonialista, intelectuales, académicos, periodistas, escritores, historiadores, encargados de transmitir las representaciones del colonizador (Césaire, 2006: 29).

Memmi describe el proceso del sujeto colonial como aquel que llega a la colonia ya predeterminado por dos caminos: algunos que llegan y son «colonialistas por vocación», y otros que llegan y «ven» al oprimido, ven al no-ser, entonces les entra la enfermedad de «romanticismo humanitarista» (Memmi, 1969: 45), que espera se les pase, para finalmente ser persuadidos de que las cosas siempre han sido así, que no son los únicos, que el otro es el culpable de su propia desgracia, y se hace «colonialista por persuasión». Puede ser también que se haga «tránsfuga», cuando estas representaciones justificativas son insuficientes para dejar de «ver» al oprimido (estos, según Memmi son los menos, pues terminarán por irse).

Memmi retrata también a los «otros», que son nacionales de otras potencias (italianos, españoles), candidatos a la asimilación (judíos), asimilados recientes y agentes de la autoridad (seleccionados entre los oprimidos para mantener el orden, también considerados traidores). Estos, si bien objetivamente es difícil tratarlos como privilegiados, pues comparten situaciones difíciles, un análisis más detallado muestra como sin tener los asombrosos privilegios del colonizador, también tienen privilegios, situándolos en la zona del ser, frente a los que tienen aún menos (los del no-ser).

El análisis de Fanon es similar, describe la dimensión estructural, la segregación, la división del mundo colonial entre el colono y el colonizado,

la brecha entre la zona del ser y del no ser; segregación que es geográfica, física y visual (ciudad y arrabales, por ejemplo).

Teniendo en cuenta los roles mencionados, colonizadores/colonos, colonialistas convencidos, colonialistas persuadidos y los otros, hacemos la analogía con el triángulo de la opresión o bullying, añadiendo la línea del ser versus el no-ser, como puede verse en el siguiente triángulo (ver triángulo 1).

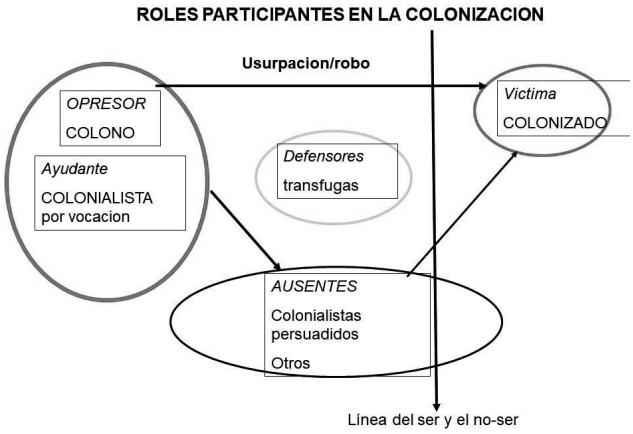


Ilustración 1. Triángulo de la opresión. Elaboración propia

Siguiendo el análisis de los roles participantes en el bullying (Salmivalli; Lagerspetz, Bjorkqvist; Osterman, y Kaukiainen, 1996), el líder de los opresores sería el colonizador acompañado de sus ayudantes (los colonialistas convencidos) y sus animadores (colonialistas persuadidos). Las victimas serían los colonizados. En el vértice inferior estarían los ausentes, los otros (extranjeros, asimilados, traidores) que actúan como si nada pasara, y aunque están en la zona del ser, no son grandes privilegiados. En el centro estarían los defensores, es decir los tránsfugas, los colonialistas que dejan de serlo para ayudar a las víctimas, no obstante son pocos y casi nunca triunfan (según Memmi, y se confirma en los estudios de bullying).

La colonialidad del poder se asienta sobre una estructura básica de asimetría, desequilibrio y dominación, ser y no-ser, donde unas agrupaciones ejercen el control sobre las otras. Siguiendo a Quijano, las relaciones sociales están configuradas por las acciones de los sujetos, cuando estas acciones se reproducen repetitivamente se producen pautas o modelos de comportamiento que podemos denominarlos estructuras, que gestan modelos para dichas instituciones (Quijano, 2001). El modelo del triángulo

de los roles participantes en la opresión nos proporciona esa estructura, que se mantiene por las acciones repetidas en el tiempo y que van definiendo dichos roles.

2. Procesos del colonizador

El opresor o colonizador pone en marcha dos procesos principales para legitimar estas diferencias y normalizarlas. El primer proceso tiene que ver son su propia justificación de la usurpación, o llamado por Memmi «complejo de Nerón», buscando una legitimación a la superioridad que se atribuye (colonialidad del saber); el segundo es la normalización de esta justificación de una legitimidad engañosa, a través de atribuciones que son reproducidas masiva y repetidamente, y que terminan siendo introyectadas por todos los participantes del triángulo.

2.1. *Procesos de legitimación*

El concepto de «el complejo de Nerón» de Memmi es el que mejor explica el conflicto psicológico en el que se encuentra el opresor (el rol del usurpador). Una vez que el colonizador asume que es privilegiado ilegítimo, tiene que legitimar ante sí mismo su práctica colonizadora; su victoria es una imagen que él mismo condena, y no lo calmará nunca, es necesario inscribirla en las leyes y la moral. Para ello tiene dos procedimientos complementarios: (1) demostrar que los méritos del usurpador son tales, que se merece una recompensa, y (2) insistir en el desmérito del usurpado, que es tan profundo que justifica su desgracia. Dos esfuerzos que son de hecho inseparables (Memmi, 1969: 71).

Sería éste un ejercicio de colonialidad del saber, dado que la veracidad del conocimiento del opresor naturaliza las acciones de opresión ejecutadas sobre el oprimido; la construcción discursiva legitima las relaciones asimétricas y naturaliza aquellas representaciones (Coronil, 1999); además, la propia justificación indica que hay una intencionalidad en la usurpación que realiza.

Desde una mirada psicológica la usurpación intencional, los privilegios sin méritos que el colonizador sabe que disfruta le producen un sentimiento de culpabilidad. Según Memmi cuanto más percibe que es un usurpador, más culpable se siente, luego necesita justificar y legitimar su usurpación, lo que le lleva a mostrar sus propias experiencias como las más gloriosas, y las del otro como las más despreciables, hasta llegar al extremo de la deshumanización para seguir explicando sus victorias (su usurpación). El fin último de este debate interno, que es cíclico, sería la supresión moral y física del usurpado, pero el colonialista necesita de la

existencia de la víctima para tener la suya propia, pues sin usurpado no hay beneficios ni lucro ni privilegios. Deberá explicar la distancia entre el él y el colonizado (la zona del ser y la del no-ser), pero nunca saldrá de este círculo, de este tormento psicológico.

> Cuanto más aplastado es el usurpado, tanto más triunfa el usurpador; y en consecuencia se confirma en su culpabilidad y auto condenación: el mecanismo se acentúa, hasta llegar al extremo de querer hacer desaparecer al usurpado. Sin embargo, este límite no es posible, pues aunque es preciso negar al colonizado con todas sus fuerzas, al mismo tiempo la existencia de su víctima le es indispensable para continuar con el rol de colonizador. (Memmi, 1969: 72).

El complejo de Nerón tiene su complemento explicativo en las teorías del psicólogo Alfred Adler, que expresa claramente que cuando el afán de poder es utilizado para imponer una situación de control, dominación e impacto en los demás, cuando se enfoca y dirige solo hacia los intereses de uno mismo, estas personas muestran síntomas de psicopatías y neurosis (Adler, 1927). Adler resalta que nunca puede ser la meta el propio individuo, sino solamente la humanidad como una comunidad cooperante para avanzar hacia una salud mental adecuada (Ansbacher y Ansbacher, 1964: 45).

Fanon describe el maniqueísmo o imagen falsa del colonizado que es retratado como la quinta esencial del mal, el enemigo de los valores, es el mal absoluto (Fanon, 1963: 3), es interiorizado y siempre culpable de lo que le pasa; es animalizado hasta llegar a la deshumanización; mientras que el colono narra su vida como una epopeya, como una odisea repleta de símbolos, héroes y estatuas. Nuevamente expone las justificaciones citadas también por Memmi, de descalificación de unos frente a sobre-cualificación de los otros.

2.2. *Procesos de normalización*

La colonialidad del saber le otorga legitimidad al colonizador, las diferencias se tornan en jerarquías, donde unos son los privilegiados y los otros los usurpados. Esta dominación / usurpación se justifica con la exaltación del usurpador, y el desmérito del usurpado, creando todo un conjunto de atribuciones negativas que se han ido asociando al oprimido (negro, indio, mujer, victima), y al mismo tiempo unas atribuciones positivas asociadas al opresor (blanco, hombre, dominante), creando la justificación de la usurpación. Estas atribuciones de exaltación de los éxitos por una parte y magnificación de los desastres por otra, no solo sirven para buscar la auto-absolución del usurpador, sino que se convierten en representa-

ciones sociales hegemónicas y colectivas a través de periódicos, literatura, noticias… mensajes que uniformemente aprueban la discriminación, la injusticia, la tortura y las masacres.

Estas justificaciones que legitiman el poder son transmitidas en representaciones discursivas y sociales, y que son generalizadas de manera pública por figuras relevantes (académicos, prensa, noticias, intelectuales, políticos, etc.). Las atribuciones de culpabilidad del propio oprimido frente a la superioridad del opresor se propagan, asociando estas atribuciones con rasgos internos e inamovibles. Imágenes que son generalizadas en la colonia y en el mundo gracias a sus periódicos, su literatura… se trata de un estilo de vida, de una visión de mundo (Memmi, 1969: 73)

Los marcadores o rasgos distintivos más utilizados para marcar la línea del ser y del no-ser han sido la raza, el género, la religión, y el grupo étnico. En el colonialismo el racismo ha sido y es el marcador principal, de hecho el «*racismo resume y simboliza la relación fundamental entre colonizador y colonizado*» (Memmi, 1969: 85).

El juego dispuesto, con las trampas implícitas, siempre presenta el mismo patrón: poner en evidencias las diferencias entre los dos grupos, valorizar estas diferencias en beneficio de uno y en detrimento del otro, y llevar estas diferencias a lo absoluto, al afirmar que son definitivas y actuar para que lleguen a serlo. El grupo privilegiado cuenta con los mejores recursos, oportunidades, y se atribuye a que son los mejores innatamente, y calificados de buenos, listos, exitosos, pacíficos, responsables, trabajadores, y siempre triunfan…, y lo son por un rasgo diferencial que el colonialista ha destacado (ser blanco, cristiano, hombre). El grupo oprimido, no cuenta con recursos ni oportunidades, y son calificados de vagos, perezosos, torpes, violentos, desconfiados, agresivos, también de manera natural e inamovible, y siempre pierden, debido a ese rasgo diferencial (no blanco –indígena, negro, mulato…–, moro), que insiste en lo que los separa, que pasa de ser un rasgo sociológico a ser biológico, o metafísico y que no cambiará nunca (Memmi, 1969: 86).

Cuando la discriminación está instaurada, solo cabe acomodarse a ella, y para ello los prejuicios ya se han convertido en representaciones sociales colectivas (RSC de aquí en adelante). Estas RS abordan la relación entre la dinámica social y la psíquica, teniendo en cuenta la interdependencia del contexto, la cultura, la sociedad y el funcionamiento mental del individuo (Moscovici, 1979). Las RSC se comparten y se propagan, e influyen en el comportamiento individual y colectivo (Moscovici, 1984); lo que Fanon llama una «imposición cultural irreflexiva» (Fanon, 1963), unas formas de conciencia que la sociedad impone a los individuos, y tienen un poder coercitivo sobre los miembros de una sociedad (Farr y Castorina, 2003).

Estas RS colectivas, ampliamente compartidas y propagadas, proporcionan un encuadre que llevan implícitamente una explicación-justificación a la misma, lo que hace que el sujeto las vuelva a reproducir en los mismos términos, sin mediar ninguna acción crítica ante ellas (García y D'Adamo, 2004; Scheufele y Tewksbury, 2007). El papel de todas las instituciones, y especialmente el rol de académicos, intelectuales, y los mensajes envueltos en un papel de verdad y prestigio, hacen el resto, como bien denunció Césaire, Memmi y Fanon.

Esta introyección normalizada de una barbarie (colonización) se explica en psicología por la teoría de integración organísmica (Ryan y Deci, 2000). Según esta teoría el proceso de internalización de valores, comportamientos o conceptos se realiza de una manera u otra en función del grado de regulación del individuo. Cuando la persona interioriza unos valores, principios, o conocimiento por presión externa, se produce una no-regulación o una introyección, es decir, los valores o ideas se tienen y se defienden pero se han hecho propios sin conciencia, sin la autonomía de decidir si efectivamente dichos valores son aceptados o no por el individuo.

Cuando las RS colectivas legitiman la supremacía del colonizador y la inferioridad del colonizado, son repetitivas y proyectadas desde una estructura de poder (rango 1), la persona receptora no cuestiona la validez de dichos valores, sino que los introyecta como si fueran propios a pesar de ser incluso contraproducentes para ellos. La persona se deja llevar por el reconocimiento social, las presiones externas o el sentimiento de culpa. En ningún caso este tipo de regulación favorece la autorrealización ni la autonomía, ni el desarrollo óptimo de la persona. Todo lo contrario, la introyección se relaciona con comportamientos de alienación, y con síntomas de poca vitalidad, enfermedad y malestar general (Ryan; Legate; Niemiec y Deci, 2012).

3. Consecuencias psicológicas

Estos procesos de legitimación y normalización de un desequilibrio injusto tiene sus consecuencias negativas para todos los roles participantes.

3.1. *Consecuencias para el colonizador*

A pesar de que los mecanismos de legitimación y normalización parecen funcionar, ambos tienen consecuencias muy negativas para el opresor, como ya apuntaron Memmi, Césaire y Fanon. La admiración de unos valores humanos bajo la mentira y el engaño de la colonización, solo podía generar opresores salvajes y fascismo; el ejercicio del poder con impunidad, solo genera más opresión.

En palabras de Césaire «Una nación que coloniza es una nación enferma, que fuerza violentamente» (Césaire, 2006, pág. 13), que «especialmente embrutece al colonizador» (Césaire, 2006, pág. 15) perdiendo su empatía por la humanidad. Memmi, lo vuelve a confirmar, «la colonización destruye al colonizado y pudre al colonizador» (Memmi, 1969, pág. 18). Quizá era esta doble degradación humana, de la víctima y su opresor lo que Césaire insinuaba al pronosticar «la ruina de la misma Europa» y que Fanon formulara luego como la «crisis del hombre europeo» (Mignolo, 2006: 218).

Y estas observaciones se constatan en la actualidad. Investigadores –occidentales– están encontrando un alto grado de psicopatía en las personas que ocupan cargos de poder y ejercen el liderazgo; y no solo psicopatía (que sería la falta de empatía), sino un combinado con rasgos narcisistas (superioridad versus inferioridad de los demás) y rasgos maquiavélicos (narrativa persuasiva), lo que da lugar a la llamada «triada oscura del poder». Estos rasgos son percibidos en mayor medida entre los jefes laborales (Mathieu, Neumann, Hare, & Babiak, 2014), en los comportamientos de liderazgo (Westerlaken y Woods, 2013), y especialmente en corporaciones (Babiak, Neumann, y Hare, 2010). Estas corporaciones siguen emitiendo RS Colectivas, de manera que estos valores psicópatas terminan permeando todas las capas de la cultura.

Verstappen destaca como desde las películas, series, artículos, periódicos, se va promoviendo una agenda psicópata (Verstappen, 2011). El «sentimiento de comunidad» de Adler, y consecuentemente la mejora de la empatía, es lo último que buscan los opresores; por el contrario, prevalece como ganador quien más rasgos psicóticos (de la triada del lado oscuro) presenta promoviendo el afán de poder, individualismo, intereses personales, egoísmo, y capacidad de engañar como los rasgos favorables, predominando una falta de armonía y equilibrio que tiene sus consecuencias en una pobre salud mental.

3.2. *Consecuencias para el colonizado*

Esta introyección de la superioridad en valores y conocimientos del colonizador se manifiesta en el lenguaje, la ciencia, la moral, la historia y la religión, lo que tiene sus consecuencias en el lenguaje, la identidad y la no-historia del colonizado. Fanon mostró que la legitimidad de la superioridad del colonizador deja sus huellas en el lenguaje del colonizado. Para ser más aceptado el sujeto colonizado lleva al extremo el lenguaje del colonizador, algo que se puede observar en los negros antillanos (Fanon, 2009: 49). El colonizador oculta y suprime la cultura y la historia colonizada (Césaire, 2006: 48). La negación del pasado, la fase del borrado

de la historia, constituye una laguna histórica y tiene sus consecuencias en el colonizado que se caracteriza por tener una amnesia cultural, una ausencia de referentes sociales y culturales, y una percepción incompleta e incongruente, de la realidad.

La identidad del colonizado se sumerge en el no-reconocimiento de su historia ni su pasado, lo cual le lleva a refugiarse en unos valores seguros (familia y religión) que al mismo tiempo que lo salvan también le aseguran que seguirá siendo el otro, diferente e inferior. Esta nueva identidad le permitirá sobrevivir desde unos esquemas mentales inconclusos, ocultos o falsos, manifestando unas incongruencias en el entendimiento de su realidad y privado de cualquier posibilidad de cambiar ni su presente ni su futuro.

3.3. *Consecuencias para los ausentes*

Cuando las justificaciones se generalizan, legitimando unas prácticas sociales opresoras y neuróticas, dan lugar a prácticas sociales discriminatorias que son compartidas por la población, que sin ser totalmente privilegiados sí pertenecen a la zona del ser, y dan un equilibrio al triángulo de los roles participantes. Entre los denominados ausentes (extranjeros, asimilados y traidores de los colonizados) aparece una gran individualidad, y se hacen expertos en los llamados en psicología «mecanismos de desconexión moral» o estrategias o justificaciones que ponemos en marcha para no actuar de acuerdo con nuestros principios morales (Bandura; Barbaranelli; Caprara, y Pastorelli, 1996).

Estos mecanismos constituyen atribuciones justificativas que nos damos a nivel pre-consciente y que permiten la regulación a nivel moral. Podemos agruparlos en dos dimensiones; por una parte:

1. Imagen sesgada de lo que está pasando: para distorsionar la realidad y provocar confusión en los ausentes, los opresores cambian la denominación del comportamiento, usando eufemismos que intencionalmente dificultan entender lo que realmente está pasando, es la re conceptualización del desequilibrio en una categoría confusa y engañosa. Además, hay una minimización y relativización del sufrimiento del oprimido. Se comparan con otras situaciones para facilitar que se vea como una queja desproporcionada por parte del colonizado.
2. La no responsabilidad ante el sufrimiento ajeno. Para ello desplazan la responsabilidad hacia otros agentes o bien hacia al propio sujeto colonizado, atribuyendo a la víctima la causa fundamental de su sufrimiento.

3. La no empatía hacia el colonizado. Una vez que existe una categoría conceptual que define esta relación asimétrica pero que es confusa y engañosa, y una no responsabilidad ante el sufrimiento, se activa la no-empatía, que culmina con la deshumanización del colonizado.

Las RS colectivas (cargadas de eufemismos, no responsabilidad y no empatía) iniciadas por el opresor y difundidas por los colonialistas, pasan a no ser cuestionadas generando una aceptación de la superioridad de unos versus la inferioridad de los otros, de manera que las propias RSC se convierten en mecanismos de desconexión moral. En la medida que los ausentes reciban y compartan las RSC que sostienen esta justificación, serán cómplices de la misma, y se irán haciendo más expertos en hipocresía, y en defender unos valores, no actuar coherentemente, y no percibir ninguna discrepancia entre lo que se piensa y lo que se hace. Los ausentes han introyectado estas RS colectivas que son utilizadas como mecanismos de desconexión moral, y que explican la falta de acción ante el sufrimiento y la injusticia, convirtiéndolos en sujetos alienados que apoyan los valores y discursos de los opresores.

Las consecuencias para el individuo, el grupo y la sociedad de justificar lo injustificable son más injusticias, y unos discursos más elaborados para legitimar y normalizar la opresión. La decolonialidad es el grito, es el espanto, es llamar a las cosas por su nombre y desvelar la malla de influencia de las RS colectivas.

4. Los sesgos en la percepción del engaño

Desde una perspectiva evolutiva el ser humano tiene la tendencia a percibir el mundo como justo, asumiendo que los demás tienen buenas intenciones. Nuestro deseo y necesidad de integración social nos lleva a confiar «ciegamente» en las figuras de reconocimiento social, y referentes de contextos normativos (padres, profesores, políticos, figuras representativas de poder). Pero, hasta qué punto podemos seguir a una figura representativa de poder. Desde la psicología social este tema ha sido abordado desde «la obediencia a la autoridad» (Milgram, 1980; Zimbardo, 2008). El primer gran experimento fue realizado por Milgram, psicólogo impactado por el holocausto que realizó un experimento para ofrecer explicaciones al comportamiento criminal de los oficiales nazis. Este experimento puso de manifiesto el grado de obediencia al que puede llegar un ser humano, y especialmente cuando está libre de responsabilidades.

El experimento fue realizado en los años 60 en la prestigiosa Universidad de Yale; se inició poniendo un anuncio en la prensa ofreciendo 4$ por

hora a quien desease participar en una investigacion científica. Reclutaron un total de 400 personas para realizar un conjunto de 10 experimentos, y estudiar científicamente cómo actuamos ante la obediencia.

El experimento consistía en que los sujetos debían de actuar como enseñantes, con la instrucción de que cada vez que el supuesto estudiante se equivocase –ante un test de similitud de palabras–, debería de presionar un botón que emitía una descarga eléctrica sobre el aprendiz. Las corrientes eléctricas inicialmente eran bajas, y poco a poco iban aumentando hasta superar los 300 voltios de intensidad.

En el primer experimento el 65% de los sujetos llegaron hasta el final del experimento (300 voltios). Dado que parecía que la obediencia superaba los límites de los propios principios humanos, decidieron dotar al aprendiz de voz y quejas, pues hasta ahora había permanecido en silencio. Realizaron otros cinco experimentos incluyendo esta nueva modalidad; a medida que subía el voltaje de la corriente, el aprendiz gritaba más, a partir de los 200 V pedía a voces que se quería ir, que no quería seguir con el experimento; a partir de 300 V caía desplomado. A pesar de todas las variaciones la cifra siempre era la misma, un 65% de los participantes en el rol de enseñante seguía el experimento hasta el final, hasta superar las descargas de 300 V.

Algunos sujetos experimentales no querían continuar ante las muestras de sufrimiento del aprendiz; entonces miraban al investigador (autoridad, figura de rango 1), quienes les daba las siguientes respuestas, que estaban ordenadas y se repetían en tono firme:

1. Por favor prosiga, siga adelante
2. El experimento exige que usted prosiga
3. Es absolutamente esencial que usted continúe
4. No hay más remedio, usted tiene que seguir

Solamente en una variante del experimento el porcentaje de los que continuaron suministrando corrientes eléctricas a los aprendices se redujo al 20%; en esta modalidad el investigador se alejaba de la sala, dejando al participante solo, y por lo tanto no emitía ninguna afirmación ante las dudas del sujeto experimental.

Obviamente todo era un engaño; el aprendiz era un colega del investigador, que coordinadamente hacía el papel de sufrimiento, pero que no recibía realmente ninguna descarga eléctrica. Una vez los sujetos experimentales terminaban el experimento se les contaba la verdad, y abrazaban al que casi habían matado a calambres. Al 65% que había mostrado obediencia, les decían que no se preocupasen, que no eran tan crueles, sino como la mayoría de la gente acataba las ordenes a la autoridad.

Las conclusiones del experimento fueron que el ser humano fácilmente puede ser cruel ante el poder de la obediencia a la autoridad, especialmente ante el seguimiento de órdenes y la ausencia de responsabilidad. Sin embargo, las verdaderas razones que explican la crueldad del ser humano, dispuesto a dar descargas eléctricas al aprendiz, era que el propio experimento era un engaño y no fue percibido así cuando acudieron como sujetos experimentales. El sujeto experimental había sido llamado por la Universidad, estamento que es percibido con un valor positivo, moral, justo, científico, no intuyendo que pudiera haber un engaño tras esa apariencia de ciencia y objetividad.

Hay un sesgo en la percepción de los mensajes emitidos por las figuras de rango 1, un sesgo que lleva a categorizarlos como verdaderos, y a obedecer a la autoridad que ejerce un control externo. Este sesgo lleva a aceptar como válido algo que moralmente no lo es.

El poder de los comentarios de las personas de rango 1, y referentes socio-culturales, también ha sido estudiado como «suposiciones informativas»; es decir atribuciones que suponemos son de información verdadera y válida dada la fuente de la que proceden. Para analizar el papel de estas suposiciones informativas en la realización de acciones, aún en contra de nuestras propias creencias, mostramos los resultados del experimento de Wainryb (Wainryb, 1991)

En un experimento clasificaron a los participantes en tres grupos, en función de sus valores sobre la aceptación del castigo físico como una estrategia adecuada de aprendizaje (si, no, depende). Una vez clasificados los participantes se les exponía un caso de un padre que da un tortazo a su hijo sin ninguna razón aparente. Al mismo tiempo que se exponía el caso, el investigador, con voz seria y segura, le agregaba una suposición informativa contraria a los valores de dicho grupo.

Por ejemplo, al grupo que estaba en contra del castigo, y se le dijo que los mejores expertos del mundo argumentaban que el castigo mejora el desarrollo y facilita el aprendizaje. Y viceversa; al grupo que estaba a favor del castigo se les dijo que los expertos habían llegado a la conclusión que el castigo era negativo para el desarrollo infantil. Los resultados fueron contundentes; los grupos no expuestos a ninguna información, juzgaban según sus ideas previas, en cambio en los grupos manipulados y expuestos a una suposición informativa contraria a sus ideas previas, el 80% mostraba consenso con la suposición informativa, dándola por válida y cambiando su criterio. Además, parece que no cambia con la edad, y los resultados fueron similares para niños de 10 años, de 15 y estudiantes de 21 años.

Estos resultados muestran que somos más adaptables de lo que pensamos, y enormemente influenciables por las figuras que consideramos de

rango 1, que son percibidas con un sesgo de positividad y mostramos una tendencia a obedecerlas. Las suposiciones informativas, o RS colectivas emitidas por las figuras de poder se aceptan cómo válidas, sin pasar por el filtro de la conciencia, ni por un nivel de análisis crítico; de manera que son introyectadas en nuestros esquemas mentales sin un análisis de las mismas. Una vez incorporadas serán repetidas de manera automática ante situaciones en las que tengamos que actuar de manera incongruente con nuestros valores personales-morales.

Sólo cuando el ser humano contempla la posibilidad de que está siendo engañado por dicha figura, entonces se abren las alternativas para encontrar otras respuestas más adecuadas. Si el engaño es la condición básica que sustenta todo el sistema del colonizador, debemos de percibir las figuras que representan los valores del colonizador como engañosas, y someter todos los mensajes recibidos a la crítica y la conciencia. Una buena salud mental se asocia con el ejercicio de la autonomía, o la toma de decisiones ante asumir o no asumir según los criterios propios la representación social que está siendo transmitida. El ejercicio de la autonomía se asocia al desarrollo psicológico optimo, y lo que previene la alienación y la neurosis (Ryan et al., 2012).

5. Aplicación a Andalucia

Si analizamos la conquista de Al Ándalus (1212) y la colonización de Andalucía (1212-1492) observamos que efectivamente los colonos eran superiores, habían recibido heredades, disfrutaban de privilegios, y gozaban de un sistema judicial creado por y para ellos. Mientras, los colonizados sufrían de todo tipo de penalidades, injusticias, desposesiones, justificadas por juicios sesgados ejecutados por Concejos o por la Santa Inquisición.

El grupo del colonizador u opresor estaba representado por las figuras de poder (rey, nobleza, y clero), acompañados de los caballeros y ejércitos (colonos). El grupo colonizado era la población andalusí. El grupo de los ausentes, lo constituyen los repobladores, convertidos asimilados y traidores.

Esta estructura de poder se inició en 1212, siendo las diferentes monarquías y órdenes religiosas las colonizadoras, que ayudados por los colonos y guerreros usurparon Al Ándalus en un proceso de despojo de las tierras, de las riquezas y de las formas de vida de toda persona andalusí. El concepto de «colonialidad interna estructural», ayuda a entender este proceso que desde 1212 hasta 1492 se consolida en un patrón de poder y dominación que conformará la génesis o el origen de Andalucía como sujeto dominado y subordinado a la corona castellana (Garcia-Fernandez, 2016).

Este proceso no termina con el despojo y la expropiación de recursos, ni con la erradicación de sus formas de vida, sino que posteriormente al 1492 se inicia un proceso genocida contra quienes aún tienen memoria de Al Ándalus. Todo andalusí que hubiera sido musulmán pasó a llamarse desde 1502 despectivamente morisco, aunque ya estuviese bautizado en la fe católica; fue perseguido, acosado, asesinado, y finalmente expulsado en 1614.

El genocidio de los moriscos también estuvo legitimado (la aplicación dos órdenes reales que ordenaban su expulsión), y normalizado, en una sociedad segregada que compartió unas prácticas sociales genocidas que permitieron la discriminación, inferiorización, debilitamiento, resquebrajamiento, y aniquilamiento de todo un pueblo, y que culminó con la negación de lo que pasó (Lera, 2012).

Los efectos de la legitimación y normalización de esta usurpación se observan en el lenguaje, en la identidad y en la no-historia andalusí. Los andaluces (que asumen que hablan mal) perciben que serán más valorados cuanto más hagan suya la lengua castellana, su mensaje tendrá más valor cuanto mejor sea su pronunciación. Su intento será excesivo, tanto que hará una fonética forzada y además con errores, confirmando la imagen negativa y tópica que se ha difundido de ellos. O bien opta por un andaluz «culto», donde queda alguna fonética pero se desprende de muchas palabras o rasgos de pronunciación que no son considerados de «prestigio» (Narbona, 2013: 154).

Al sujeto andaluz (al igual que al negro) se le atribuye una identidad con tendencia al juego, la algarabía, la juerga, y será un buen andaluz cuando sea sumiso, trabajador y gracioso, y así lo repiten las representaciones sociales colectivas en series de televisión, noticias e imaginario colectivo en su conjunto, y que responde al paternalismo colonial.

Los datos de un estudio sobre tres marcadores de la identidad andaluza confirman que el primer marcador es la percepción de Andalucia como exótica, agitanada, flamenca, pasional, alegre y más proclive a exaltar la vida antes que el esfuerzo; el segundo marcador definitorio es el subdesarrollo; la Andalucía pobre, desigual, inculta, subdesarrollada, resignada, pasiva y latifundista se mantiene en el tiempo. El tercer marcador es el sentirse menos que los demás, una imagen negativa, pesimista y de baja autoestima de sí mismo (Perez-Yruela, 2014).

De la misma manera que no se le reconoce ningún pasado histórico a las grandes civilizaciones africanas o indígenas, el andaluz tampoco tiene pasado; en palabras de Fanon y sustituyendo a negro por andaluz, «*A un andaluz no se le reconoce cultura ni civilización, ni un largo pasado histórico*» (Fanon, 2009: 59).

En Andalucía todo ha sido negado: desde la propia existencia de Al Ándalus, el epistemicidio de los moriscos en 1614, la gran redada contra los gitanos en 1749, o las grandes matanzas durante el franquismo (1936-1950). Este no reconocimiento de lo sucedido se une a la impunidad, y parece que constituyen un patrón repetitivo en la historia de Andalucia. El olvido, la desmemoria, los silencios no ayudan a tener una interpretación del mundo de manera congruente, ni a una superación del trauma. La ausencia de información deja muchas preguntas sin resolver y consecuentemente, incongruencias en la percepción de la cotidianidad.

Según Martín-Baró, la recuperación de la memoria histórica es el primer ejercicio de salud mental colectiva que previene de los síntomas de alienación (sensación de miedo, desconfianza, una creencia de que se haga lo que se haga nada puede cambiar) y fortalece la resistencia y resiliencia ante situaciones de injusticia. Añade dos elementos más para la liberación de los pueblos oprimidos: asumir que el discurso dominante niega, ignora o disfraza la realidad actual; y trabajar para visibilizar las virtudes de los pueblos oprimidos (Martín-Baró, 2006).

Las orientaciones que presenta Martín-Baró avanzan en la importancia de desvelar el engaño, la legitimación falsa de un desequilibrio estructural normalizado que se perpetúa en el tiempo, manteniendo a una sociedad segregada donde unos pocos tienen muchos, y los muchos tienen muy poco; un sistema trucado para que quien tiene los privilegios los mantenga.

Queda la tarea de tomar conciencia de una situación estructural sesgada, cuestionar la percepción de un engaño y reflexionar sobre la introyección de los mensajes que legitiman y normalizan la estructura de poder. El ejercicio del pensamiento crítico es necesario para la emergencia de la memoria histórica andaluza; historia que es fundamental recuperar para la salud mental y la optimización de los recursos psicológicos del pueblo andaluz.

Conclusión

Los objetivos del análisis del colonialismo y la colonialidad han sido 1) visualizar los roles participantes en la estructura de poder, 2) entender los procesos utilizadas por los opresores y 3) ser conscientes de las consecuencias que tienen para todos los participantes. Este análisis se ha aplicado a Andalucia.

El modelo del triángulo de los roles participantes en la opresión nos facilita visualizar esa estructura que lleva implícita la asimetría y desequilibrio, organizada por unos roles que se han definido a partir de acciones repetidas en el tiempo. Los opresores (colonizadores /colonos y colonia-

listas), los ausentes (extranjeros, asimilados y traidores) y las víctimas (los colonizados). Este modelo se aplica en la actualidad en intervenciones para prevenir o erradicar el bullying en las aulas y tomar conciencia de los roles participantes en cualquier situación narrativa (Lera, 2005), o geopolítica como es la relación entre Israel y Palestina (Lera, 2015).

El opresor necesita legitimar la usurpación. Memmi lo definió en el llamado complejo de Nerón, y consiste en crear unas atribuciones totalmente falseadas asignando dos bandos, los que ganan y los que pierden, asociadas a rasgos innatos e inmodificables; es justamente esta legitimación lo que marca la intencionalidad de la usurpación; no es casual, la justificación tiene el propósito de legitimar la discriminación (colonialidad del saber).

Le sigue el proceso de difusión y propagación de estas atribuciones en forma de Representaciones Sociales Colectivas; es la propagación y difusión del retrato ideal creado del colonizador y el colonizado, las figuras de la esencia del bien y el mal absoluto. Esta propagación en forma de RSC buscando la normalización de la injusticia inicial, usando para ello términos confusos que llevan directamente al engaño. La normalización de esta situación discriminatoria permite que la opresión se mantenga en el tiempo, generando unas consecuencias desastrosas para todos los implicados. La causa que explica esta normalización es la no percepción del engaño; dado que las RSC vienen dada desde fuentes consideradas validas social y/o científicamente, la tendencia natural del ser humano es no cuestionarlas, lo que facilita su introyección, haciéndolas propias sin haber sido previamente elaboradas y pensadas crítica y conscientemente.

Para que las RSC no sean cuestionadas suelen tener un lenguaje eufemístico, culpan a la víctima de su propio sufrimiento y eluden la responsabilidad; de manera que las propias RSC se convierten en mecanismos de desconexión moral.

Las implicaciones de este patrón de poder se observan en la actualidad (colonialidad) en Andalucía. La legitimidad y normalización de esta estructura deja sus huellas en el colonizado, que se percibe con peor lenguaje, una identidad inferior y una amnesia histórica y cultural. Con estas herramientas poco puede contribuir para cambiar su presente ni proyectar su futuro, como mucho aspira a ser parte de los ausentes que poco hacen para cambiar nada. El giro decolonial es desvelar la mentira y el autoengaño, es un giro humanitario y liberador, que puede clave para el inicio de la reconstrucción de la memoria histórica andaluza.

Referencias

Adler, Alfred (1927). Conocimiento de la naturaleza humana [menschenkenntnis]. En H. L. Ansbacher, Heinz Y Ansbacher, Rowena: *La psicología Individual de Alfred Adlerd.* Buenos Aires: Editorial Troquel. 1927, p. 133-134.

Ansbacher, Heinz y Ansbacher, R.: *Superioridad e interes social* (Adler ed.). Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Babiak, Paul; Neumann, Craig y Hare, Robert; «Corporate psychopathy: Talking the walk». *Behavioral Sciences & the Law,* 2010, vol 28, no 2, 174-193.

Bandura, Albert; Barbaranelli, Claudio; Caprara, Vittorio y Pastorelli, Concetta: «Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency». *J Pers Soc Psychol,* 1996, vol. 71, no 2, 364-374.

Césaire, Aimé: *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

Coronil, Fernando: «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales». *Casa de las Américas,* 1999, vol.39, no 214, p. 21-49.

Fanon, Franz: *Los condenados de la tierra*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1963.

Fanon, Franz: *Piel negra, máscaras blancas (1952, edición original).* Madrid: Akal, 2009.

Farr, Robert y Castorina, Jose Antonio: «De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: ida y vuelta». En Castorina, Jose Antonio: *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimiento infantiles*. Barcelona: Gedisa, 2003.

Garcia-Fernandez, Javier: «Latifundio, capitalismo y colonialidad interna estructural (siglo XIII-XVII): estrategias teóricas para pensar históricamente el latifundio andaluz». *Tabula Rasa,* 2016, no 25, 283-313.

García, Virginia y D'Adamo, Orlando: «Campañas electorales y sus efectos sobre el voto. Análisis de la campaña electoral presidencial 2003 en Argentina». *Psicología Política,* 2004, no 28, 7-25.

Grosfoguel, RAMÓN: «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas». En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 63-78.

Grupo de Estudios sobre Colonialidad: «Estudios decoloniales: un panorama general». *Revista de Antropología y Ciencias Sociales.* 2012, no 6, p. 8-21.

Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Lera, Maria José: «Les contes comme prevention de la violence scolaire». *Les Politiques Sociales,* 2005, vol. 1, no 2, p. 78-87.

Lera, Maria José: «Prácticas sociales genocidas: el caso de los moriscos y el caso de los palestinos». En Carabaza, Julia Maria y Makki, Laila Carmen: *El Saber en Al-andalus. Textos y estudios.* Sevilla: Universidad de Sevilla, secretariado de publicaciones, 2012, vol. 5, 135-173.

Lera, Maria José. (2015). Roles Participantes en la Opresión: del bullying a la relación Israel-Palestina. *International Humanistic Studies, 4*.

Maldonado-Torres, Nelson: «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 27-167.

Martín-Baró, Ignacio: «Hacia una psicología de la liberación». *Psicología sin fronteras: revista electrónica de intervención psicosocial y psicología comunitaria,* 2006, vol. 1, no 2, p. 7-14.

Mathieu, Cynthia; Neumann, Craig; Hare, Robert y Babiak, Paul: « A dark side of leadership: Corporate psychopathy and its influence on employee well-being and job satisfaction». *Personality and Individual Differences,* 2014, vol. 59, p. 83-88.

Memmi, A. (1969). *Retrato del colonizado precedido del retrato del colonizador*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969.

Mignolo, Walter: «El giro gnoseologico decolonial: la contribución de Aimé Cesaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento». En Césaire, Aimé: *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006, p. 197-221.

Milgram, Stanley: *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1980.

Moscovici, Serge: *El psicoanálisis, su imagen y su público.* . Buenos Aires: Huemul S.A., 1979.

Moscovici, Serge: «The phenomenon of social representations». En FARR, Ronert y Moscovici, Serge: *Social representations*. Cambridge: University Press, 1984.

Narbona, Antonio: «Conciencia, (des)prestigio e identidad lingüística en Andalucía». En Narbona, Antonio: *Conciencia y valoración del habla andaluza*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2013, p. 265-303.

Perez-Yruela, Manuel: *Un relato sobre identidad y vida buena en Andalucía*. Sevilla: Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces, 2014.

Quijano, Aníbal: «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-242.

Quijano, Aníbal: «Colonialidad del poder y clasificación social». En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 93-126.

Ryan, Richard. M., y Deci, Edward: «Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being». *American Psychologist,* 2000, vol. 55,no 1, p. 68-78. doi:http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.68.

Salmivalli, Christina; Lagerspetz, Kirsti; Bjorkqvist, Kaj; Osterman, Karin y Kaukiainen, Ari: «Bullying as a Group Process: Participant Roles and Their Relations to Social Status Within the Group.» *Aggressive Behaviour,*1996, vol 22, no 1, 1-15.

Scheufele, Dietram y Tewksbury, David: «Framing, agenda Setting, and priming: the evolution of three media effects models». *Journal of Communication,*2007, no 57, 9-20.

Verstappen, Stefan: *The Art of Urban Survival, a Family Safety and Self Defense Manual*. Toronto, Canada: Woodbridge Press, 2011.

Wainryb, Cecilia: Understanding Differences in Moral Judgments: The Role of Informational Assumptions. *Child Dev,* 1991, vol 62, no 4, 840-851.

Westerlaken, Kristie M., y Woods, Peter R. (2013). The relationship between psychopathy and the Full Range Leadership Model. *Personality and Individual Differences,* 2013, vol.54 , no 1, 41-46.

Zimbardo, Philip: *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Barcelona: Paidós, 2008.

¿QUÉ SIGNIFICA DESCOLONIZAR LA LINGÜÍSTICA Y LA FILOLOGÍA?

Ígor Rodríguez-Iglesias
Universidad Autónoma de Madrid

¿La Lingüística, ciencia del lenguaje y sus productos sociales y culturales, las lenguas, como toda ciencia, ha conceptualizado la realidad a partir de objetivarla, interpretarla y nombrarla. Esta conceptualización, tanto en su periodo científico como precientífico, incluyendo en este el de la tradición gramatical, ha generado marcos de pensamiento de tal realidad, representaciones sociocognitivas en sí que no corresponden a la realidad *per se*, sino a nuevas realidades tangibles en la medida en que conducen prácticas específicas. Los conocimientos están situados (Haraway, 1988) y pertenecen a su tiempo (Wallerstein, 2001), es decir, responde a unas condiciones sociales de producción que son necesarias examinar, realizando una arqueología del saber (Foucault, 2002a), que caracteriza al texto que sigue. Aquí me centraré en conceptos fundamentales y tan básicos (y aparentemente inocentes) como *lengua, dialecto y hablas*.

Tricotomías como esta, entre otros conceptos, no guardan relación con la realidad lingüística y sus diferenciaciones se sustentan en criterios políticos de carácter clasista y criterios racistas de raíz modernocolonial, es decir, en representaciones de la realidad lingüística y social. Esta tricotomía –producto de tales criterios políticos– es un instrumento al servicio de la ideología de la desigualdad, la dominación y opresión, fundacionales y fundamentales de los Estados occidentales y occidentalocéntricos, reproducidos y propugnados por el sistema escolar (Grosfoguel, 2013: 33).

Esa reproducción no busca la interpretación de la realidad en aras de comprender lo que sabemos o creemos saber y aquello que no sabemos, sino perpetuar las estructuras de tal ideología modernocolonial a partir de hacer pensar, en un sentido específico, a los distintos grupos sociales obligados a su asistencia (la escolarización obligatoria) y persistencia (con un periodo obligatorio y otro no obligatorio, pero muy vinculado al empleo (laboral) efectivo, al menos de puestos medios, tanto en la Administración del Estado como en la empresa privada). Tal sentido gira en torno al pri-

vilegio social global del grupo o grupos dominantes, frente a los grupos dominados, histórica y socialmente.

En concreto, presentar lengua como lo neutro, lo común, lo comprensible, lo cultivado y, entre otras cosas, como lo verdadero, lo genuino y lo no desviado, es una falacia que se constituye en –podría decirse– miseria de la filosofía, la política y la ciencia cuando se hace pasar como conocimiento científico algo que es sólo una determinada y vertical representación del mundo y una acción y posicionamiento políticos, constituidos por una ideología de la desigualdad, dominación y opresión para tales intereses de –insistamos– desigualdad, dominación y opresión.

Así, a los grupos dominados se los presenta como dialectales, desviados o, en la versión más aparentemente amable, como innovadores, en una estrategia de condescendencia que nunca admitirá la igualdad con aquello que se presenta como lengua, aunque también se admita que es variedad, añadiendo que es más cercana o leal a la lengua, como si esta fuera un ente (un ser ahí) y tuviera leales y traidores. Esta dicotomización guarda tras de sí una traducción política: los leales que han de perpetuarse y los traidores que deben ser perseguidos, sancionados, excluidos, no escuchados.

En este capítulo se analizan los conceptos lingüísticos desde la Lingüística (¿de la liberación?), problematizándolos conforme a sus condiciones sociales de producción del conocimiento, al tiempo que se hace respecto de los intereses políticos de su manipulación, lo que nos obliga, en ambos casos, a historizar, a realizar una arqueología del saber, así como a poner de relieve las consecuencias reales para los grupos sociales víctimas de tales abusos de poder, inferiorizadas a partir del marcador lingüístico, sin obviar la imbricación con otros marcadores que constituyen esta suerte histórica (mala suerte para nuestro pueblo, el andaluz) que llamo explícitamente racismo, por muy implícito que este sea.

Por qué los conceptos de lengua, dialecto, hablas y similares son problemáticos

La dicotomía lengua/dialecto goza de una popularidad enorme y es un problema. Lo es porque comporta consecuencias para los diferentes grupos humanos (entendidos en términos sociales, culturales, etc.) y, a nivel individual, para las personas, efectos directos sobre los que nos ocuparemos más adelante. La diferenciación de qué es *lengua*, *dialecto* y *hablas* es imposible de sostener con los criterios de la ciencia lingüística en la mano, principalmente porque poco podemos decir acerca de sus diferencias lingüísticas.

> We talk and write about languages, dialects, sociolects, accents, jargons, registers, and so on and so forth, but none of these terms can be taken for granted and many of them are difficult to define in a satisfactory way (Akmajian, Famer, Harnish y Demers, 2001: 273).

Los criterios siempre suelen ser políticos y sociales (Moreno Cabrera, 2008: 184-185). Sin embargo, desde el rincón de lo científico, esta claridad no ilumina los oscuros valles del sistema educativo (incluyendo el universitario) desde donde se propagan esos y otros *fake concepts*, a modo de posverdad (Block, 2018). No podemos olvidarnos del papel reproductor de los medios de comunicación, cuyos integrantes han sido formados por la escuela, en todos sus niveles.

El sistema universitario no es un ente abstracto. Lo conformamos personas, organizadas en facultades, departamentos y áreas, amén de grupos y equipos de investigación. Desde aquí se producen y reproducen conocimientos, entendidos como formas de entender cómo es el mundo, cómo funcionan las cosas. Cada una de estas formas de entender el cómo del cada qué está supeditada a las trayectorias intelectuales de cada disciplina y a los métodos que en estas son privilegiados o, al menos, que están normalizados. Por supuesto, no hay inamovilidad, todo cambia y los métodos y las conceptuaciones también. En simbólicos lugares, al principio, marginales, que, en su confrontación con lo fetichizado, pugnan por ocupar espacios frente a las categorías dominantes, triunfando a veces y otras no.

La realidad como tal no es la que capta nuestra mente. En la comprensión del mundo interviene nuestra capacidad de homo sapiens sapiens, es decir, que tal comprensión está supeditada a tal capacidad, que no sólo es cognitiva como tal, sino sociocognitiva, en el sentido de que supone una representación mental de las cosas (objetos, seres y nuestra relación con los objetos y los seres, incluyendo aquí a los humanos también) y, por tanto social en ese sentido (en el de nuestra relación con las cosas), pero también en el sentido de socialmente compartida. «No hay que confundir en ningún sentido el modo de darse los objetos y el modo de considerarlos», dice Coseriu (1973: 51). Lo importante aquí es que estas representaciones del mundo no sólo son meras representaciones en sí, sino que condicionan nuestras prácticas sociales. Estoy teniendo presente la definición de ideologías de Teun van Dijk, uno de los fundadores de la Lingüística del Texto (suya es la noción de cohesión textual; vid. van Dijk, 2015): representaciones sociocognitivas socialmente compartidas que sustentan las prácticas de los grupos sociales (1999).

La noción de ideología es muy importante en la sociolingüística crítica. En concreto, la noción de ideologías lingüísticas, sobre la que volveremos. Por el momento, nos vale con advertir que ideología nada tiene

que ver con un pensamiento restringido que responda a unos intereses específicos, espurios o no, de un grupo de personas que se sirven de artimañas basadas en el engaño para conseguir sus objetivos. Ideología y, más concretamente, ideología lingüística no son conceptos restringidos a cierto tipo de pensamiento interesado, sino a todo el pensamiento humano, con especial hincapié en su repercusión en las prácticas discursivas y otras prácticas sociales. Es decir, todo es ideología, en el sentido de representación y conviene no confundir esto con la noción que adoptó la sociolingüística variacionista de creencias y actitudes, conceptos tomados de la Psicología, de corte individualista en su trayectoria intelectual (es decir, desde dónde, cómo, para qué, por qué, fueron pensados), muy diferente a ideologías lingüísticas, desarrollado como concepto en la Antropología Lingüística norteamericana y de carácter social. Grosso modo, creencias y actitudes responde a lo que hace y piensa un individuo, mientras que ideología apunta al conjunto de creencias socialmente compartidas e institucionalmente soportadas (cf. Woolard, 2012). Por tanto, están en dos niveles diferentes, el individual, que no tiene por qué trascender la creencia particular y la actitud individual al respecto, mientras que lo socialmente compartido e institucionalmente soportado apunta a lógicas que conducen prácticas sociales, conformadas en las prácticas mismas y de manera histórica. Esto permite relacionarlo con lo sistémico: racismo, patriarcado –en el sentido concebido por los feminismos–, etc.

Los conceptos científicos son producidos por personas. No hay una relación natural entre la realidad del mundo y el concepto. Entre ambos media el científico y la científica, que están supeditados a su tiempo histórico, a su estado de ciencia, así como a la trayectoria intelectual de su disciplina o de la parte de su disciplina a la que ha tenido acceso, en virtud de su cultura o Estado, etc., y a su propio recorrido experiencial y académico. Si lo que media entre el concepto y la realidad es la persona, esta ha de producir conceptualmente a partir del conjunto de representaciones de la realidad. Basta con que cambie la representación de esa realidad, para que cambie el concepto y cambie la práctica. Como representación e ideología están tomadas aquí como lo mismo, la ideología no es lo contrario a la ciencia, como sostiene Moreno Cabrera (2008: 186), en crítica muy pertinente y, por otro lado, acertada, en mi opinión, a otros filólogos y lingüistas.

El filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel dice que lo contrario a la ciencia es el fetiche (Dussel, 1996). Y en un sentido muy parecido se expresa Foucault (2002b), cuando estudia cómo el conocimiento humano está constituido de las mismas tecnologías de segregación, disciplinarias y biopolíticas que la psiquiatría, el sistema penal y las instituciones médicas

(Martín Rojo y Del Percio, 2020: 6). Así también lo entiende el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005). Todo, pues, está atravesado de ideología. Por lo tanto, la cuestión es entender qué tipo de ideología: una ideología de la desigualdad, dominación y opresión, o unas ideologías de la igualdad y la justicia social. El singular (ideología) y el plural (ideologías) son importantes aquí. Y ya mismo vamos a ver cómo condiciona esto una conceptuación lingüística. Dicho de otro modo: «El problema no estriba en saber si hemos de ser extremistas, sino en la clase de extremistas que seremos. ¿Llevaremos nuestro extremismo hacia el odio o hacia el amor?» (Martin Luther King, 1968: 19).

Veamos qué entiende la ciencia lingüística por lengua. Para ello, hay que volver, de nuevo, a las representaciones y, más concretamente, a las trayectorias intelectuales. Un período histórico o una corriente teórica no pueden ser tratados como entidades discretas, con una naturaleza monolítica y unos límites abruptos, dado que siempre se asientan sobre un estadio previo del que parten y contra el que normalmente reaccionan (Hernández Campoy, 1999: 9).

Grosso modo, los grandes paradigmas de pensamiento lingüístico son los siguientes: tradición gramatical o gramática tradicional, preestructuralismo y estructuralismo, generativismo, cognitivismo y giro discursivo o discursivismo. Según A. Pedretti de Bolón (*apud* Díaz Hormigo, 2003: 68-70) la tradición gramatical (también llamada gramática tradicional) se caracteriza por su filiación a las gramáticas grecolatinas, falta de rigor científico, dogmatismo (carácter normativo y prescriptivo), logicismo (correspondencia de categorías lógicas y lingüísticas) y sobrevaloración de la lengua escrita y falta de atención a la lengua hablada. La tradición gramatical no es una escuela ni hay conciencia de ser tradicionalista en sus autorías y cuando hablamos de gramática tradicional a lo que nos referimos es a todo el conjunto de estudios desde la llamada Antigüedad al siglo XIX, de carácter precientífico, lo que no quiere decir que hoy no haya tradicionalistas.

La tradición gramatical no problematizó el concepto de lengua. Habla de lengua dando por sentado el concepto, sin definirlo ni problematizarlo. Lo que sí hacen los autores de la tradición es tratar en abundancia las partes de la oración (las clases de palabras o categorías lingüísticas) y la división de la gramática, que, aunque allí es definida como «arte de hablar y escribir bien», supone una descripción de la naturaleza de tales partes de la oración, lo que implica una cierta descripción de cómo funcionan los signos lingüísticos, noción estoica y aristotélica, sin los alcances que conocerá el siglo XX.

El siglo XIX experimentará un giro científico, en todas las áreas, anticipado en el XVIII en las ciencias de la naturaleza. La experiencia colonial

y la transformación política liberal dan lugar al surgimiento de nuevas ciencias, las ciencias sociales.

> Dada la práctica de los historiadores a limitarse al estudio del pasado, tenían muy poco que decir frente a la situación contemporánea de sus países. Y los líderes políticos sentían la necesidad de obtener más información sobre el presente. Nuevas disciplinas surgieron con este propósito. Eran básicamente tres: economía, ciencias políticas y sociología. ¿Por qué, de todos modos, habría tres disciplinas para estudiar el presente pero sólo una para estudiar el pasado? Porque la ideología liberal dominante en el siglo XIX sostenía que la modernidad se encontraba definida por la diferenciación de tres esferas sociales: el mercado, el estado y la sociedad civil. Las tres esferas operaban, se decía, de acuerdo con lógicas diferentes, y por ende era lo mejor mantenerlas separadas unas de otras, en la vida social y por tanto en la vida intelectual. Requerían ser estudiadas de modos diversos, apropiarlos a cada esfera: el mercado por economistas, el estado por politólogos y la sociedad civil por sociólogos (Wallerstein, 2006: 19).

Esto es importante para comprender el giro científico en el estudio del lenguaje y las lenguas y, por tanto, el surgimiento de la Lingüística y de la Filología y su relación con lo político, con las concepciones de la tradición que aún hoy pesan y con su contribución a la desigualdad y las injusticias sociales (en el grado en que esto suceda, ¡y sucede!) a partir de –y léase bien– clasificar a los seres humanos y sus grupos sociales y culturales.

> Las cuatro disciplinas en su conjunto (historia, economía, sociología y ciencias políticas) estudiaban, de hecho, sólo una pequeña parte del mundo. Pero en el siglo XIX, esos cinco países imponían su dominio colonial en muchas otras regiones, e incluso sostenían relaciones comerciales y a veces bélicas con otras. Convenía estudiar el resto del mundo también. No obstante, el resto del mundo parecía ser un poco distinto, resultando inadecuado el uso de estas cuatro disciplinas inspiradas en Occidente para el estudio de partes del mundo que no se consideraba «modernas». Como resultado, surgieron dos disciplinas adicionales. Una de ellas se denominó antropología. Los primeros antropólogos estudiaron pueblos que estaban bajo dominio colonial concreto o virtual. Partieron de la premisa de que los grupos que estudiaban no disfrutaban de la tecnología moderna, no contaban con sistemas de escritura propios y no poseían religiones que se extendieran más allá del propio grupo. Se los denominaba genéricamente «tribus»: grupos relativamente pequeños (en términos de población y área ocupada) que observaban un conjunto común de costumbres, hablaban un idioma común y en algunos casos reconocían una estructura política común. En el lenguaje del siglo XIX, se los consideraba pueblos «primitivos» (Wallerstein, 2003: 20).

Esto es importante para comprender el giro científico en el estudio del lenguaje y las lenguas y sus atavismos heredados. La lingüística como ciencia nace en este contexto. No se trata de hacer una historia de la lingüística, sino de comprender las condiciones sociales de producción científica de la conceptuación de lengua y sus derivados, como clasificación de seres humanos en los que hablan una lengua y los que hablan un dialecto o, peor, unas hablas. Parafraseando (o completando) a Antoine Meillet, cuando este dice que «chaque siècle a la grammaire de sa philosophie» (1926, t. 1, p. VIII) («cada siglo tiene la gramática de su filosofía»), Louis-Jean Calvet escribe: «Chaque société a la linguistique de ses rapports de production» (1974: 39) («cada sociedad tiene la lingüística de sus relaciones de producción»). Por eso es necesaria esta arqueología del saber y esta problematización, para estar conscientes de qué nos traemos entre manos en estas lindas humanidades, es decir, qué repercusión tienen la filología y la lingüística para con las personas, los grupos sociales y las culturas.

El siglo XIX se caracteriza, en lo que respecta a los estudios lingüísticos, por la gramática comparada (primer tercio), la tipológica (mitad de siglo) y la histórica, la de los neogramáticos (último tercio). Estos lingüistas no se plantearon como objetivo y problema la definición de lengua. Se encomendaron a una labor filológica, de estudio de textos con objeto de la datación de su grafía, amén de otros aspectos, de ahí que la Unesco clasificara y clasifique la Filología como ciencia auxiliar de la Historia. No así la Lingüística. Aquella labor filológica textual y de comparación y clasificación de lenguas estaba atravesada de un espíritu romántico-nacionalista alemán con intenciones jerarquizantes, de establecimiento de superioridad/inferioridad, en paralelo con la labor antropológica de la que daba cuenta la cita anterior, de Wallerstein.

Subyace la taxonomía humana de Georges Louis Leclerc (1749), de Linneo y de Volney, así como de Inmanuelle Kant, con su desplazamiento de la Razón hacia el norte de los Pirineos:

> En el siglo XVII, con Holanda en el nuevo centro, el sur de Europa es también desplazado. Desde Kant no se incluye en la producción de conocimiento. Dirá que «la razón está al norte de los Pirineos», pues el Sur está contaminado por África. El hombre (y la mujer) amarillo, negro y rojo son irracionales. Toda esta historia es la base del sentido común desde el que se produce episteme (Delgado Burgos, San Juan Velasco y Piñero Aguiar, 2014: 15).

Paralelamente a tal labor filológica, comparatista y clasificatoria, hay un conjunto de lingüistas que se dedican al estudio de la lengua hablada, que hasta entonces, *grosso modo*, había recibido una atención despectiva, de

censura. Antes les precede un discurso clasificatorio de seres humanos. Una nómina exhaustiva, con relación a la lengua, la presenta el profesor Rafael Cano respecto de «la valoración que se hace de los fenómenos andaluces [...] que comenzaría hacia 1580 y continúa durante el XVII» (Cano, 2009: 82), que, en realidad, sobrepasa esos límites temporales. Antes de 1580, Mosé Arragel, Gonzalo García de Santa María, Fernando Delicado o Juan de Valdés (Cano, 2009: 85-87). Dentro del arco temporal indicado, Cano señala a Gonzalo Correas, Ambrosio de Salazar, Mateo Alemán, Benito Arias Montano, Bernardo de Alderete, Bartolomé Ximénez Patón, Juan Bautista Morales, Juan de Robles, Juan Villar, Vicente Espinel, Quevedo, Suárez de Figueroa, Baltasar Gracián, Lope de Vega, el anónimo del Estebanillo González, Cristóbal de Castillejo, Arce y Otálara, Juan de Pineda, Alonso Borregán y la misma Santa Teresa. Ya en el XVIII, Gaspar Fernández y Ávila, Samaniego, Ramón de la Cruz, Juan Ignacio del Castillo, el Padre Isla o Pedro Murillo (cf. Cano, 2009: 82-84 y 89-96). Y prosigue también con el siglo XIX: Pérez Galdós, Juan Valera, Blasco Ibáñez, Menéndez Pelayo, Pío Baroja, etc.; y con el XX: Menéndez Pidal, Antonio Llorente, Ortega y Gasset, etc. Todas estas personas han sido más que despectivos con nuestra forma de hablar y de ser, de estar en el mundo.

Esta extensa atención durante siglos y hasta nuestros días de lo que da cuenta es de una práctica discursiva que pone a circular una ideología de inferiorización de lo andaluz, ya conformada en el siglo XVI, y desarrollada a lo largo de la Modernidad, de cuyas lógicas está constituida esta ideología inferiorizante sobre el Ser, devenido en no-Ser, y sobre la lengua de la otredad. La condición de posibilidad de la Modernidad ha sido descrita por Grosfoguel en lo que ha llamado los cuatro genocidios/epistemicidios en torno al siglo XVI, a partir del ego conquiro de Enrique Dussel (1994) y Silvia Federici, entre otras:

> El ego extermino es la condición socio-histórica estructural que hace posible la conexión del ego conquiro con el ego cogito. En lo que sigue, se sostendrá que los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI son la condición de posibilidad socio-histórica para la transformación del «yo conquisto, luego existo» en el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso, luego existo». Esos cuatro genocidios/epistemicidios en el largo siglo XVI son: 1) contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la «pureza de sangre»; 2) contra los pueblos indígenas primero en el continente americano y luego los aborígenes en Asia; 3) contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano; 4) contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indo-europeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas acusadas de brujas (Grosfoguel, 2013: 39).

El contexto de aquel conjunto de autorías es política, social y militarmente posterior a la Conquista de Al Andalus y coetáneo tanto de una política de vigilancia del morisco y, por extensión, del andaluz, asimilado a lo arábigo, a través de ese discurso sobre la otredad andaluza, como de la extensión de la conquista castellana que se había llevado a cabo en la Península Ibérica ahora llevada a los territorios que desde este momento sus invasores llamaron América.

Es decir, la ideología de la inferiorización de este pueblo, el andaluz, y de los otros pueblos del mundo, subalternizados y colonizados, se fragua en las prácticas de violencia coloniales y en las políticas específicas de limpieza de sangre, como institucionalidad que, junto a otras leyes de despojo, eleva el mero prejuicio a categoría de ideología de desigualdad, dominación y opresión, con el efecto de pervivir durante siglos en los discursos y otras prácticas sociales.

El proceso de acaparamiento de tierras de los siglos XIII al XVI, que dará lugar al latifundismo posterior, característico de la Andalucía moderna y contemporánea, se lleva a cabo «por despojo», mediante un proceso de «apropiación/violencia» (García Fernández, 2018: 223-234), conceptuaciones que están desarrolladas a partir de la línea abismal de Boaventura de Sousa Santos (2010): quienes quedan a este lado de la línea, caracterizada por la regulación y la emancipación, y quienes quedan al otro lado de la línea, donde la violencia y la expropiación es el sino.

> Las prácticas sociales específicas conformarán ideologías, en tanto representaciones sociales compartidas, y, en este caso, el despojo y la apropiación/violencia de lo económico irá paralela al despojo y la apropiación/violencia de lo simbólico: la lengua y la cultura serán inferiorizadas y el nuevo habitante empobrecido será asimilado al despojado. Ambos serán despojados, configurando un sistema de ideologías lingüísticas a partir de un falaz punto cero castellano y periferias lingüísticas, desde el punto de vista ideológico: lo marcado, lo que es inferiorizado hasta el punto de considerarlo no apto, pues no es plenamente castellano. Estamos, efectivamente, como sostiene García Fernández (2018: 201), ante «una colonialidad interna estructural que se ha dado históricamente en Andalucía». Igualmente, «la cuestión del modo latifundista, de apropiación por despojo, como expresión esencial de la colonialidad de las relaciones de explotación, en el seno de la división social y territorial de los procesos productivos en el Estado español» (2018: 201), tiene su correlato en la colonialidad lingüística, las relaciones de explotación que de ella se derivan y la división social e, incluso, territorial (campo-ciudad, centro ciudad-periferia socialmente castigada) que implica (Rodríguez-Iglesias, 2018: 102).

Estas son las raíces de lo que, desde Andalucía, a través de la conquista del resto del mundo, ya por Castilla o Portugal, ya por el resto de

reinos de Europa occidental, sumados al carro de su propia regulación y emancipación y de la violencia y expropiación para la otredad, se eleva a escala mundial o global. Téngase en cuenta que ya el propio Cristóbal Colón pone en duda la humanidad de los habitantes del Caribe: «Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano» (Nelson Maldonado-Torres *apud* Grosfoguel, 2012: 89) y pocos años más tarde el conquistador castellano Gonzalo Fernández de Oviedo cuestiona igualmente la humanidad de Abya Yala, es decir, de lo que colonialmente llamamos América: «¿Son hombres los indios?» (Dussel, 1996: 15). No surge de la noche a la mañana. De ahí que apuntemos a la conquista de Al Ándalus, especialmente al periodo que va desde 1212 a 1492, y a la política de limpieza de sangre. Y volvemos a Dussel: «Así como los cristianos ocuparon Málaga, cortando a cuchillo las cabezas de los andaluces musulmanes en 1487, así también les acontecerá a los «indios», habitantes y víctimas del nuevo continente «descubierto»» (Dussel, 1994: 12). Todo esto es importante para lo que sigue, pues es la base, el caldo de cultivo, la semilla o, bien, el embrión.

Aunque los lingüistas comparatistas, tipologistas e historicistas del siglo XIX no problematizaron el concepto de lengua, sí se manejaron, como hemos adelantado, con una conceptuación de lengua que subsumía la nueva idea de Estado nación, surgida un siglo antes, y lo endogrupal, en términos de privilegio social, a partir de toda la ideología racista y modernocolonial precedente. Es decir, que asumieron como lengua el hablar de los grupos sociales privilegiados, como el de la nobleza, la recién constituida aristocracia, la burguesía –que iba a ocupar la posicionalidad de la nobleza, incluyendo lo lingüístico– y los puestos administrativos altos del Estado, entre los que se encontraba el profesorado universitario, es decir, estos lingüistas. Al tiempo, identificaban las fronteras estatales con las fronteras legítimas de la lengua privilegiada como «nacional». No se puede decir aquí, fronteras naturales. Nunca lo son, pero se da la circunstancia aquí que ni siquiera, las administrativas de los Estados, eran fronteras lingüísticas de la lengua –insisto– privilegiada como «nacional».

Vamos a ver esto en la Francia de finales del XVIII, pues el estado burgués surgido de la Revolución Francesa será modelo para los estados que, con posterioridad, se constituirán en modernos, con independencia de sus peculiaridades. Francia es interesante porque allí es donde se erigen sus intelectuales –a partir de la configuración colonial de superioridad/inferioridad– como ilustrados o iluminados. Suya es la luz, suya la Razón. Veamos de qué está constituida.

El conde de Buffon, George Louis Leclerc, publica en 1749 una historia natural, en la que se ocupa, además de los minerales y otros elementos

de la naturaleza, de la historia del hombre, estableciendo una clasificación de lo que él llama razas. Su obra es tachada de maldita por la Iglesia, pero en España va a encontrar hueco entre botánicos, naturalistas y demás intelectuales ávidos de ciencia. Desde finales de ese siglo es conocida y será usada a lo largo del XIX como referencia de estudio serio y científico, junto al de Linneo, Voltaire, etc. (Pardo i Tomás, 2006). No chirría entonces su clasificación: «La raza blanca o caucásica, a la cual pertenecemos, es la más perfecta» (Leclerc, 1834: 199). «La raza negra [...] sin duda es un poco inferior a la precedente, y ofrece algunos rasgos que la aproximan un tanto a los monos», sostiene Leclerc (ibíd., p. 200), que añade: «Imposible es dejar de entrever en todos estos rasgos las pruebas de una inferioridad relativamente a la raza caucásica; y aquella inferioridad nos explica el porqué los pueblos de la raza negra siguen tan lejos los victoriosos progresos de la civilización». Más tarde, hace casi tres décadas, Cavalli-Sforza (1992) demostró que las razas no existen, como concepto biológico y genético, por lo que se trata de una invención, de un discurso, de una construcción biopolítica.

Estas ideas, ya en el siglo XIX, formarán parte de uno de los textos escolares de la escuela francesa. El libro de lectura por excelencia en las escuelas después de 1877 es *Le Tour de la France par deux enfants*, de G. Bruno (1900), donde se enseña a los escolares franceses a pensar al ser humano en virtud de las razas: la blanca, la roja, la china y la negra (ibíd., p. 188). La dicotomía de civilizados y salvajes también está presente con aplicación al propio territorio, en correlación con el informe de Barère (1794), que veremos líneas más abajo: «La France s'appelait alors la Gaule, et les hommes à demi sauvages qui l'habitaient étaient les Gaulois» (Bruno, 1900: 136). Se normaliza esta construcción a través de la escuela.

Esta biopolítica se ha constituido en la historia colonial de conquista y esclavización. Ha llegado al siglo XVIII a través de pensar a los seres humanos subalternizados como inferiores. El correlato lingüístico ya lo advirtió en 1974 Jean Louis Calvet: en esta época surge el término civilización, creado para nombrar todo lo que le es inherente al parisino privilegiado frente a los colonizados de Francia y del resto de Europa occidental, a los que ya, en el caso de los colonizados, los castellanos nombraban como salvajes o indios. Los civilizados dirán que hablan una lengua y que son un pueblo o una nación, reservando el término dialecto para los salvajes, de los que se dirá que son tribus (Calvet, 2005: 68).

Uno de los fundadores de la Lingüística, August Wilhelm Schlegel (1767-1845), convencido de esa falaz superioridad europea, clasificó las lenguas en perfectas e imperfectas, carentes estas, según el lingüista alemán, de estructura gramatical, frente a aquellas, flexivas: «Les langues

qui sont parlées encore aujourd'hui et qui ont été parlées jadis chez les différens peuples de notre globe, se divisent en trois classes: les langues sans aucune structure grammaticale, les langues qui emploient des affixes, et les langues a inflexions» (Schlegel, 1818: 14). Se equivocaba el profesor. El estado de conocimiento de ese momento estaba atravesado de racismo y clasismo. Es pura política la que se oculta detrás de estos profesores universitarios de aquel entonces. Para que no se nos tache de anacrónicos, debemos recordar que no es una crítica gratuita al pasado, sino una crítica al presente, atravesado de aquellos pasados. Debemos problematizar qué nos ha llegado para poder trabajar –lo diré con una metáfora– en un espacio libre de humo o con un instrumental lo más aséptico posible (si esto fuera posible al cien por cien –y no lo es–), como en la odontología o la cirugía, allí instrumental material, aquí instrumental conceptual.

Volviendo a Francia, por las razones expuestas, la lengua en el XVIII y aún en el XIX no coincide con las fronteras estatales. Antes de convertirse en una realidad más o menos constatable hoy en día, se eleva a categoría política, como estrategia de imponer las ideas de la Revolución burguesa o, mejor, de combatir a «les ennemis de la France», como diría el poeta François Villon en el siglo XV o, tres siglos después, Barère. Una lectura exhaustiva del *Rapport du Comité de salut public sur les idiomes*, de Bertrand Barère de Vieuzac (1794), pone de relieve cómo todos los pueblos al interior del Estado francés son vistos como enemigos tan sólo por hablar otras lenguas:

> Parmi les idiomes anciens, welches, gascons, celtiques, wisigoths, phocéens ou orientaux, qui forment quelques nuances dans les communications des divers citoyens et des pays formant le territoire de la République, nous avons observé (et les rapports des représentants se réunissent sur ce point avec ceux des divers agents envoyés dans les départements) que l'idiome appelé bas-breton, l'idiome basque, les langues allemande et italienne ont perpétué le règne du fanatisme et de la superstition, assuré la domination des prêtres, des nobles et des praticiens, empêché la révolution de pénétrer dans neuf départements importants, et peuvent favoriser les ennemis de la France (Barère, 1794: 3).

A las lenguas malditas –o, mejor, a la lengua de los malditos– hay que perseguirlas, destruirlas. Ellos o nosotros. Recientemente, Houria Bouteldja (2017) ha publicado un libro en el que da cuenta en la Francia actual de esta actualización: los «enemigos» de la República ahora son los que ella llama indígenas de la República, descendientes de migrantes o descendientes de descendientes de descendientes de migrantes magrebíes.

Esa destrucción, persecución, etc., se ha llevado a cabo desde dos frentes. De un lado, el explícito, del que da cuenta Bertrand Barère (también el

Abbé Grégoire, 1794), poniendo de relieve la existencia de una inteligencia policial que, a diferencia de la Inquisición española, no estaba destinada a vigilar lo religioso (en verdad, como marcador biopolítico), sino lo lingüístico, aunque también es verdad que en la *Pragmática* de 1573 se vigila la lengua de los granadinos en términos similares. El otro frente es más implícito, a través de la escuela. El modo en que la República francesa –creada para los burgueses y controlada por estos– logró acabar con las revoluciones obreras del siglo XIX fue a través de la escolarización universal de los hijos de clase obrera, ideologizando a las siguientes generaciones, conforme a los saberes privilegiados por la burguesía. Al fin y al cabo, la escuela cumple «une fonction politique et idéologique d'inculcation de l'idéologie bourgeoise» (Baudelot y Establet, 1972: 269). Además, como señala Bourdieu, se conseguía así culminar la empresa de Barère:

> Los departamentos que, según la encuesta llevada a cabo por Victor Duruy en 1864, cuentan bajo el Segundo Imperio las tasas más elevadas de adultos que no hablan francés y de niños de 7 a 13 años que no saben leer ni escribir, proporcionan a partir de la primera mitad del siglo XX, un número especialmente elevado de funcionarios, fenómeno ligado a su vez, como sabemos, a una tasa elevada de escolarización en la enseñanza secundaria (Bourdieu, 2008: 28).

A las lenguas de los pueblos perseguidos se las relegará a la categoría de *patois*, incluyendo a la forma en la que hablarán la lengua de París. En el estado español, se reservará el término hablas para Andalucía y otras culturas no castellanas, como Aragón. Estas conceptuaciones son estrictamente políticas (cf. Romaine, 1996; Moreno Cabrera, 2000).

He venido apuntando que las condiciones sociales de producción del conocimiento están muy vinculadas con sus resultados. Estos intelectuales del XVIII y del XIX pertenecían a un grupo social privilegiado, con acceso a la escritura, en la que eran adiestrados en todos los sentidos, tanto en lo que respecta a las normas ortográficas, como en lo que respecta a la construcción de los textos adecuados a ciertos fines sociales y políticos, como los jurídicos o, sin ir más lejos, el propio examen en la escuela y, sobre todo, en la universidad.

Bourdieu, en su análisis del «sistema escolar, lugar de 'consagración' donde se instituyen, entre los elegidos y los eliminados, unas diferencias duraderas, a menudo definitivas» (1997: 17), expone que «el éxito escolar –y social– se relaciona con el origen social» (Bourdieu, 1997: 40) y que «el mercado escolar está estrictamente dominado por los productos lingüísticos de la clase dominante y tiende a sancionar las diferencias de capital preexistentes» (Bourdieu, 2008: 44). La dominación –continúa–:

> No es mero efecto directo de la acción ejercida por un conjunto de agentes («la clase dominante») investidos de poderes de coacción sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de las coacciones cruzadas a las que cada uno de los dominantes, dominado de este modo por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, está sometido por parte de todos los demás (Bourdieu, 1997: 51).

Esta objetivación de las estructuras de dominación está presente en todos los individuos del espectro social, incluyendo a los estudiosos de las lenguas de esta época, que van a teorizar en virtud de tales estructuras, sin conciencia de ello explícita. Se saben clasistas y se saben racistas, pero lo asumen como algo inherente a su estatus social. Estoy pensando, además, en cómo les atraviesa la tradición. Se saben continuadores de los estoicos y de Aristarco (215-115 a.C.), Dionisio de Tracia (170-90 a.C.), Apolonio Díscolo y su hijo Herodiano) (s. II), así como de Varrón (116-27 a.C.), Quintiliano (s. I), Aelio Donato (s. IV) y Prisciano (s. VI). La ideología heredada del pasado es vertical. Sólo la obra de los grandes autores, poetas, como Horacio o Virgilio, u oradores, como Cicerón, es digna de consideración. Esa es la lengua. Lo demás es vulgo.

No por casualidad es en el siglo XIX cuando se acuña «latín vulgar» (Vulgärlateins), por parte de un comparatista alemán, Hugo Schuchardt (1866), que J. Herman define como «lengua hablada por las clases sociales poco o nada influenciadas por la enseñanza escolar y los modelos literarios» (Frías Conde, 2013: 6). Pero en el ánimo de este lingüista alemán de mediados del XIX no está el desprecio *per se* de lo hablado. Lo atraviesa el Romanticismo, «con la tendencia a considerar más legítimo, más genuino y más significativo lo «popular»» (Coseriu, 1954: 5).

Este es el punto de inflexión para que algunos lingüistas salieran de los textos y de sus despachos y buscasen en la lengua hablada de sus coetáneos lo «genuino», como dice Coseriu (ibíd.). Así, en el mismo siglo en que nace la filología y al mismo tiempo que la lingüística histórica se hace científica con los neogramáticos, surge la Geografía Lingüística como método de la Dialectología (Montes Giraldo, 1999: 538), a través del establecimiento de atlas lingüísticos, que se desarrollarán a lo largo del siglo XX. En la segunda mitad del siglo XIX, un grupo de lingüistas centra su mirada en la lengua de los hablantes y no la que se da por supuesta a partir de la propia competencia del investigador. Veamos este listado de autorías, años y obras, que rescato del artículo de Montes Giraldo (1999: 539) y de Hernández Campoy (1999), completando de mi propia cosecha algunos datos:

B. Biondelli (1853). *Saggio sui dialetti galloitalici*.
K. Weinhold (1853). *Die deutschen Mundarten*.
R. J. Cuervo (1867-1872). *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*.
I. Ascoli (1873). *Saggi ladini*.
Fundación de *English Dialect Society* (1873). Disuelta en 1896.
J. Gilliéron (1880). *Patois de la commune de Vionaz*
J. Gilliéron (1880). *Petit Atlas phonétique du Valais román*.
G. Wenker (1881). *Sprachatlas von Nord- und Mitteldeutschland (primer fascículo)*.
E. Edmont (1887). *Lexique Saint-polois*.
L. Gauchat, J. Jean-Jaquet y E. Tappolet (1899-1911). *Glossaire des patois de la Suisse Romande*.
A. Ellis (1869-1889). *On early English pronunciation*.
A. Ellis (1889). *The existing phonology of English dialects*.
J. Wright (1892). *Grammar of the Dialect of Windhill*.
J. Wright (1898-1905). *English Dialect Dictionary*.
J. Gilléron y E. Edmont (1902-1910). *Atlas linguistique de la France*.
G. Weigand (1909). *Linguistischer Atlas des dacorumänischen Sprachgebietes.*

A pesar del gran trabajo y mérito de estos investigadores, lo que subyace en su quehacer es una dicotomía o hablas o el de dialecto frente a la lengua que, en ámbitos tradicionalistas, se asocia al hablar de los grupos privilegiados, dominantes socialmente, y a lo escrito.

Si nos fijamos en los actuales programas universitarios de las carreras de estudios lingüísticos, como los de Hispánicas, nos encontraremos con contenido relativo a la Lengua, que estudia, según los descriptores de estas asignaturas (que yo mismo imparto o he impartido), aspectos normativos y descriptivos del español, relativos a los diferentes niveles de indagación y formalización lingüísticas: fonético-fonológico, morfológico-semántico, sintáctico-semántico y léxico-semántico, amén de ciertos rudimentos de análisis textual.

Por ejemplo, en el nivel fonético, el cuadro de sonidos del español que se suele manejar, casi nunca incluye el sonido fricativo glotal sordo [h], que correspondería a la articulación que yo, que soy de Huelva y hablo en andaluz, realizo cuando pronuncio la palabra *majara* [mahára]. Sin embargo, en esos cuadros el sonido que se describe es el sonido fricativo velar sordo [x], del que se dice que se aspira, en áreas extensas de Andalucía, Canarias, Ceuta, Melilla y América. El sonido legítimo, legitimado, según se hace deducir, pensar y reproducir es [x] (velar), lo que implica

que, en ese teorizar, [h] es una desviación de lo normal (de la norma, se dirá, concepto problemático, de carácter sociológico con implicaciones sociolingüísticas, producido intelectualmente al interior de este ámbito de estudios, sin problematización posterior, la cual urge). Se propaga la idea de que es una desviación de la lengua y –se dirá– es dialecto o, como veremos, hablas.

Las asignaturas universitarias dedicadas a todos esos niveles de indagación y formalización lingüísticas, se anuncian como fonética y fonología de la *lengua* española, gramática de la *lengua* española, etc. Incluso me he topado con un epígrafe que debería avergonzarnos: «La variedad ejemplar», que nos sabe a leche en mal estado y, como en los lácteos, pone a circular diversos patógenos ideológicos por nuestro cuerpo (en nuestra mente), que desembocan en actitudes y prácticas específicas que constituye la enfermedad social que, tal y como he mostrado en otros lugares (Rodríguez-Iglesias, 2016), tiene víctimas. Esa consecuencia se llama *descapitalización*, término acuñado por la sociolingüista Luisa Martín Rojo (2010).

En el otro lado de la moneda, se presenta, en las universidades andaluzas, una asignatura llamada «Hablas andaluzas y español de América», que requiere justificar qué es hablas, frente a lengua y por qué no se usa el término dialecto, tan utilizado en el hablar cotidiano.

Quienes se dedican a la dialectología llevan décadas intentando dilucidar qué es lengua, qué es dialecto y qué es hablas. Por ejemplo, ahí está M. Alvar (1961), en España. Y, con un lapso de medio siglo, G. Tillinger, con relación al francés (2013), quien es consciente de que «les ouvrages qui le font ne donnent en général que des définitions fragmentaires et fort discutables, surtout dans le cas de la situation du français et des idiomes parlés en France» (Tillinger, 2013: 2). Al fin y al cabo, «tradicionalmente, la dialectología ha sido el estudio de los dialectos regionales» (Crystal *apud* Montes Giraldo, 1999: 534) y estos se han definido a partir de hacer pasar por no regionales los dialectos de zonas geográficas política y económicamente privilegiadas, como, en el caso del estado español, el centro-norte peninsular ibérico, en una peligrosa e irresponsable dialectología social que supedita conceptualizaciones de ámbito político y administrativo, construidas histórica y políticamente, a lengua estándar y dialecto regional.

Incluso, en lo que a simple vista es un intento de superación de la trilogía se ha hablado de modalidad lingüística, en lugar de dialecto y de hablas, sustituyendo, parcialmente, estos últimos por una terminología (modalidad lingüística) que conceptualmente está supeditada a la idea de lengua frente a dialecto. Según Ramón de Andrés, dado que «no tiene sentido oponer lengua a dialecto, la práctica es usar ambos términos indistintamente, junto con otros como «sistema», «código», «modalidad

lingüística», «variedad lingüística», y otros» (De Andrés, 1997: 75). Lo que llama la atención en la bibliografía lingüística hispánica es que tanto los conceptos de lengua como de dialecto, como es costumbre en las ciencias, son problematizados, puestos a debatir con las diferentes concepciones de estos o aquellos autores o autoras. Incluso es fácil encontrar páginas dedicadas a la historiografía de los términos. Sin embargo, modalidad lingüística es un término plantado ahí, uno más en la fiesta que nadie conoce pero que todo el mundo saluda. Es difícil encontrar su historia con el objeto de conocer su trayectoria intelectual. Y esto es importante. El uso más antiguo que tengo en mente es el de Rafael Lapesa (1964) aplicado al andaluz y, antes, «modalidad valenciana», «modalidades del catalán» y «modalidad lingüística», de A. Rubio y Lluch (1930: 19, 24 y 27).

Dialecto se ha sustituido en algunos contextos académicos y político-jurídicos (véase el Estatuto de Autonomía de Andalucía, por ejemplo) por este término, modalidad lingüística, que viene a considerar la lengua como un Ser-ahí que tiene modos diatópicos (dialectales). Así, se habla en tales contextos de modalidad lingüística andaluza, prácticamente única realidad lingüística nombrada así, como puede verse en el referido estatuto autonómico frente a otros, como el de Castilla y León, donde solo se habla de lengua castellana, lengua gallega o leonés (artículo 5). Lengua, como término para la Lingüística, ha sido en el siglo XX un concepto que apuntaba a una abstracción para el estructuralismo (1929-1985) y a un saber (competencia) para el generativismo (1957-1995). Una abstracción nunca es un algo que está ahí sin más. La lengua se constituye en el hablar, indica Coseriu (1967: 94-99; 1973: 50), pero no en el hablar de un grupo concreto. Todos los grupos humanos tienen (tenemos) lengua. El medir las prácticas de un grupo respecto de las prácticas de otro, siempre el privilegiado o legitimado (Bourdieu, 2008), no es dar cuenta de lo que es lengua y de lo que no, sino de la ideología lingüística de quien nombra -ilusoria y políticamente- un hablar como lengua respecto de otros modos ser y estar lingüística y culturalmente en el mundo, normalmente de grupos no privilegiados y descritos despectivamente. El saber, la competencia, aplica a cualquier grupo humano. La abstracción es, obviamente, posible respecto de cualquier hablar.

Durante muchos años se habló de discriminación lingüística, pero a lo que aquí apunto (y, en general, en el conjunto de mi investigación) es a algo más complejo aún y que precisa ser llamado de manera más precisa. No sólo es una cuestión de terminología, sino de herramientas conceptuales. Entrar al juego de diferenciar lengua de dialecto y ponernos a discutir si el andaluz es habla o modalidad o dialecto o lengua es estar en una rueda de molino. Las nuevas herramientas trascienden estas nimias

diferenciaciones para poner su foco no en las variedades como objetos sin humanos, sino en relación precisamente con las personas, como algo inherente a los grupos humanos, a la cultura, a la sociedad. Es preciso que se vea bien cómo una jerarquización lingüística es una jerarquización de grupos humanos.

Bloomfield (1926), Gumperz (1962) y otros lingüistas norteamericanos llamaron a estos grupos comunidad lingüística. En el seno de la filosofía, Apel (1963) habló de comunidad de comunicación y Dussel (1993) añadió: y de los excluidos, a los que no se escucha. Como toda conceptualización, esta también ha seguido su curso y, al tiempo, ha recibido su crítica, hasta tal punto de ser rechazada por sociolingüistas en la actualidad como Blommaert y Rampton (2011: 6-7), por considerar estos que la conceptualización está atravesada de una representación de la realidad lingüística en virtud de la idea de Estado-nación y, por tanto, adolece de cierto esencialismo e idealización. No obstante, Gumperz ofrece más riqueza en su conceptuación que los usos que, ya poniendo el foco en la hispanística, se le ha dado, haciendo coincidir comunidad lingüística con la idea política de la Hispanidad o, más actualmente llamada panhispanismo, en una suerte de subsunción de comunidad lingüística respecto del conjunto de estados en los que eso que llamamos español es lengua oficial. El término activa representaciones de carácter geográfico y de carácter político vinculados a los esencialismos nacionalistas, que, cuanto más invisibles, como en el caso del españolismo, más contaminan la etiqueta conceptual comunidad lingüística.

Es por ello que yo vengo usando grupo humano, que permite actualizarlo respecto del territorio, amplio o restringido, de marcadores sociales, sexuales o de otra índole. Realmente este es el sentido que puede leerse en Coseriu (1986) y el que aplicó Gumperz (1982), pero la resignificación del término por parte de nacionalismos como el españolista lo ha resemiotizado y constituido de otro contenido, atravesado, como decimos, de la idea de nación; inadecuado, pues.

Grupo social, por su parte, sin ser problemático, actualiza una vinculación con clase social entendida en los términos de Weber y, aunque no es lo que quiere decir Bourdieu, en mi confrontación discursiva con colegas de mi ciencia o de otras ciencias sociales, he visto las limitaciones de la fidelidad a Pierre Bourdieu, que tantas cosas nos ha enseñado; es de justicia resaltarlo.

Los discursos que polarizan el hablar en neutro/marcado están actualizando la dicotomía del Ser/no-Ser fanoniana. Unos grupos son presentados como el Ser y el resto, desviaciones, marcas falsas o blancas, o caricaturas de lo inherente al ser humano. Unos desespacializados, otros con espacialidad. Se desconoce, se obvia, se normaliza el olvido de la propia espacialidad. No

soy yo quien estoy polarizando. Estoy contestando desde la polarización planteada, construida por toda una tradición discursiva que se explicita en leyes educativas, libros de textos escolares, programas académicos y discursos, en general, sobre «la lengua». Construcción que no solo es discursiva, sino efectiva: se explicita en prácticas de violencia simbólica.

Es lo que ha llamado el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez *hybris del punto cero* (2005), el pensarse como no situado y relegar a la espacialidad, que es inherente a nuestra existencia, a aquellos grupos humanos construidos como marcados, desviados, aquellos a los que, digan lo que digan, nunca se les entiende. Yo he llamado a esto *proceso de desespacialización* frente a la espacialidad. *Desespacialización* implica la autorrepresentación sociocognitiva e institucionalmente sostenida en discursos fosilizados, como las teorizaciones lingüísticas, como neutro, punto cero, Ser, estándar y modelo, por parte de quienes, desconociendo su espacialidad, con el ego inflado, al tiempo representan sociocognitiva y a través de discursos institucionales (científicos, jurídicos, cotidianos, etc.) a otros grupos humanos, que, claro está, no son neutros, están marcados, son un no-Ser, no-estándares y no-modelos.

¿Pero cómo se establece esta inferiorización a través de jerarquizar grupos humanos? De un lado, a través de lo que el antropólogo norteamericano Michael Silverstein (2003) ha llamado índices o, si se quiere, con el fin de ser precisos conforme a nuestros intereses aquí, identificadores. Los sonidos lingüísticos, los elementos gramaticales, el léxico, la fraseología, la construcción de un texto escrito o un discurso de un modo o de otro son indicadores, índices con los que quien escucha construye una idea de la otredad. Pero no sólo es una mera construcción interindividual, de carácter interaccional. Desarrollando la idea de Bourdieu de que cada conversación no solo supone un intercambio de signos lingüísticos sino una relación de fuerzas entre individuos con posicionalidades sociales diferentes, que actualiza, a su vez, una relación de fuerzas intergrupal (supeditada a tales posicionalidades), y poniendo a dialogar todo esto con Silverstein (op. cit.), podemos decir que todos los elementos lingüísticos, como índices, sirven para identificar a los andaluces como andaluces o a los castellanos como castellanos, así como al experto y cultivado en una materia y al que desconoce tales asuntos (el no cultivado, pues), etc. En la interacción, toda vez que se identifica a través de los índices se actualiza la construcción grupal y, con tal actualización, se activan las ideologías lingüísticas y las otras con las que estas interseccionan o se imbrican: de género, de color de piel, de etnicidad, de procedencia geográfica, etc. Recordemos que para van Dijk (1999) la ideología son las representaciones sociocognitivas que, compartidas socialmente, sustentan las prácticas de los grupos sociales.

Irvine y Gal (2000) describieron este proceso ideológico como constitutivo de tres partes: iconización, recursividad fractal y borrado ideológico. El modo en que la mente humana conceptualiza el *continuum* de la realidad en unidades discretas (algo en lo que la cultura media –del verbo mediar–, por tanto, varía de una a otra) supone una iconización y, por tanto –poniendo a dialogar a Irvine y Gal con Silverstein, Fanon, Grosfoguel, Crenshaw, Foucault y Gramsci– una identificación, donde una lógica de jerarquización de grupos humanos –constituida histórica, política y socialmente–, desde un punto cero –constituido, en virtud de tal lógica y, por tanto, histórica, política y socialmente–, genera subalternidades y exclusiones, a partir de diversos marcadores imbricados entre sí, como los citados más arriba (acento, repertorio lingüístico, color de piel, sexo, género, etnicidad, religión, procedencia geográfica, etc.), a través del control de los discursos y su circulación, cosa que se consigue con el control a su vez de los medios de producción de los mismos. Estos discursos son presentados como neutros, para cuya efectividad ha sido determinante la construcción de una idea de la neutralidad y la objetividad, frente a una idea de que los discursos excluidos, relegados a los márgenes, sospechosos siempre de algo, son espurios e interesados, pero lo cierto es que aquellos (los construidos como neutros) responden a intereses particulares de grupo que se hacen pasar por generales a través del control de tales medios de producción y circulación del discurso, de donde se constituyen en hegemónicos y, por tanto, políticamente efectivos. La normalización de estos discursos comporta un borrado ideológico que hace olvidar lo construido y constituido en las prácticas sociales como natural y consustancial a una realidad determinada.

Conclusión

¿Cómo descolonizar la Lingüística y la Filología? Uno, entendiendo que todos sus conceptos, como los de cualquier ciencia, están supeditados a sus condiciones sociales de producción del conocimiento, esto es, a su tiempo, autorías, cultura, sociedad, historia, filosofía política y social y trayectorias intelectuales intradisciplinares y académicas individuales. Dos, anteponiendo una ética de la igualdad y la justicia social a la indolencia –disfrazada de objetividad– de la ideología de la desigualdad, la dominación y la opresión, asumiendo que no habrá justicia social sin justicia epistémica (Santos), que las herramientas del amo no destruirán la casa del amo (Lorde) y que el opresor para oprimir tiene su teoría y lxs oprimidxs para liberarse precisan de su propia teoría (Freire), lo que equivale a decir, parafraseando a Malcom X, que si nos estamos prevenidos (aliquindoi) ante las conceptuaciones (siempre humanas), nos harán amar al opresor y odiar a los oprimidos.

Si se desconocen las condiciones sociales de producción del conocimiento explicitado en la tricotomía lengua/dialecto/hablas-modalidad y se normaliza como la realidad tangible tal clasificación, como inherente a la actividad y producción discursiva de un grupo humano y, por ende, consustancial a tal grupo, estaremos confundiendo mapa y territorio, y pensando describiendo el territorio a partir del mapa. Estaremos dejando de observar el efecto que nuestras conceptualizaciones científicas, institucionalizadas políticamente en forma de enseñanza escolar y de legitimación de ciertos capitales simbólicos frente a otros (deslegitimados y, por ello, excluidos), tienen sobre las personas y sus grupos sociales, culturales, etc. Estaremos contribuyendo, sin quererlo a la exclusión social.

Nos podemos quedar en la rueda de molino. O podemos actualizar las conceptuaciones, entendiendo que los discursos y los sonidos, las palabras, ciertas construcciones gramaticales, así como la fraseología, hay que observarlos con relación al campo simbólico en que suelen ser puestos a circular, lo que nos permite atender a una horizontalidad primaria. Digo primaria, pues de inmediato hay que incorporar una crítica al interior de cada campo. Por ejemplo, en el campo educativo suele ser sancionado positivamente cierto vocabulario y rechazado otro, como el aliquindoi –que he usado más arriba.

Referencias bibliográficas

Akmajian, Adrin, Ann K. Famer, Robert M. Harnish y Richard A. Demers: *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2001.

Alvar, Manuel: «Hacia los conceptos de lengua, dialecto y hablas». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1961, Año 15, pp. 51-60.

Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Archiv für Begriffsgeschichte*. Tomo 8. Bonn: Bouvier, 1963.

Block, David: *Political Economy and Sociolinguistics. Neoliberalism, Inequality and Social Class*. Londres: Bloomsbury, 2018.

Blommaert, Jan y Rampton, Ben: «Language and Superdiversity: A position paper». *Working Papers in Urban Language & Literacies Paper*, 2011, 70, pp. 1-22.

Barère, Bertrand: *Rapport et projet de décret, présentés au nom du Comité de salut public, sur les idiômes étrangers, & l'enseignement de la langue française*. Paris: De l'Imprimerie nationale, 1794.

Baudelot, Christian y Roger Establet: *L'école capitaliste en France*. París: Maspero, 1972.

Bloomfield, Leonard: «A set of postulates for the science of language». *Language*, 1926, 2, pp. 153-154.

Bourdieu, Pierre: *Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.

Bourdieu, Pierre: *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos.* Madrid: Akal, 2008.

Bouteldja, Houria: *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Madrid: Akal, 2017.
Bruno, Giordano: *Le Tour de la France par deux enfants*. París: Belin Frères, 1900.
Calvet, Louis-Jean: *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glossophagie*. Paris: Payot, 1974.
Calvet, Louis-Jean: *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
Cano Aguilar, Rafael: «Lengua e identidad en Andalucía: visión desde la historia». En Narbona, Antonio (ed.), *La identidad lingüística de Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2009, pp. 67-131.
Castro-Gómez, Santiago: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
Coseriu, Eugenio: *El llamado latín vulgar y las primeras diferenciaciones romances: breve introducción a la lingüística románica*. Montevideo: Universidad de la República, 1954.
Coseriu, Eugenio: *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos, 1967.
Coseriu, Eugenio: *Sincronía, diacronía e historia: El problema del cambio lingüístico.* Madrid: Gredos, 1973.
Coseriu, Eugenio: *Introducción a la lingüística.* Madrid: Gredos, 1986.
De Andrés, Ramón: «Lingüística y sociolingüística en el concepto de dialecto (I y II)». *Contextos*, 1997, XV, 29-30, pp. 67-108.
Delgado Burgos, María Ángeles, San Juan Velasco, Cristina y Piñeiro Aguiar, Eleder: «¿Puede la antropología decolonizar la ciencia?». *Revista San Gregorio*, 2014, 7, 1, pp. 6-17.
Díaz Hormigo, María Tadeo. *Morfología*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003.
Dussel, Enrique: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara., 1993.
Dussel, Enrique: *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. La Paz: Plural Editores-Centro para el Desarrollo-CID, 1994.
Dussel, Enrique: *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.
Cavalli-Sforza, Luigi Luca: «Genes, pueblos y lenguas». *Investigación y Ciencia*, 1992, 6, pp. 49-56.
Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
Federici, Silvia: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
Foucault, Michel: *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002a
Foucault, Michel: *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002b.
Frías Conde, Xavier: *Introducción a la lingüística iberrománica*. Ocaña: Ianua Editora, 2013.
García Fernández, Javier: «Descolonizando a Marx. Cuatro tesis para pensar históricamente Andalucía». *Tabula Rasa*, 2018, 28, p. 197-228.

Gomez, Alonso: *Pragmática y declaración sobre los moriscos esclavos que fueron tomados en el Reyno de Granada y la orden que con ellos se ha de tener*. Madrid: Alonso Gómez, 1573.

Grosfoguel, Ramón: «El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la Zona del Ser o desde la Zona del no-Ser?». *Tabula Rasa*, 2012, 16, pp. 79-102.

Grosfoguel, Ramón: «Los estudios étnicos en Estados Unidos como estudios descoloniales al interior del sistema universitario global occidentalizado». *RAXIMHAI*, 2013, 9, 1, pp. 17-34.

Haraway, Donna: «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminist Studies,* 1988, 14, 3, pp. 575-599.

Hernández Campoy, Juan Manuel: *Geolingüística: modelos de interpretación geográfica para lingüistas*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1999.

Irvine, Judith y Gal, Susan: «Language ideology and linguistic differentiation». En Kroskrity, Paul V. (ed.), *Regimes of Language: Ideologies, Polities, and Identities*. Santa Fe/Oxford: School of American Research Press/James Currey, 2000, pp. 35-84.

King, Martin Luther: *Antologia de Martin Luther King*. Mexico: B. Costa-Amic, 1968.

Lapesa, Rafael: «El andaluz y el español de América». En *Oficina internacional de información y observación del español (ed.). Presente y futuro de la lengua española. Actas de la asamblea de filología del I Congreso de instituciones hispánicas*, vol. 2, Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1964, pp. 173-182

Leclerc, Georges Louis: *Obras completas de Buffon. Historia del hombre*, tomo II, Barcelona: Imp. de A. Bergnes y Cª, 1749/1834.

Martín Rojo, Luisa. *Constructing Inequality in Multilingual Classrooms*. Berlín/Nueva York: De Gruyter Mouton, 2010.

Martín Rojo, Luisa y Del Percio, Alfonso: «*Neoliberalism, language, and governmentality*». En Martín Rojo, Luisa y del Percio, Alfonso (eds.): *Language and Neoliberal Governmentality*. New York: Routledge, 2020, pp. 1-25.

Meillet, Antoine: *Linguistique historique et linguistique générale*. París: Campion, 1921.

Montes Giraldo, Joaquín: «La Dialectología. El Departamento de Dialectología. Cincuenta años de labores». *Thesaurus*, 1999, Tomo LIV, número 2, pp. 533-540.

Moreno Cabrera, Juan Carlos. *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Madrid: Alianza, 2000.

Moreno Cabrera, Juan Carlos. *El nacionalismo lingüístico. Una ideología destructiva*. Barcelona: Península, 2008.

Pardo i Tomás, Josep: *L'ensenyament de la història natural a la Barcelona de la primera meitat del segle XIX. Els llibres de text i la docència d'Agustí Yáñez i Girona*. Tesis Doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, 2006.

Rodríguez Iglesias, Ígor: «Ideologías lingüísticas: descapitalización fanoniana de los andaluces». *Nueva Revista del Pacífico*, 2016, 65, pp. 105-136.

Rodríguez-Iglesias, Ígor: «La ideología lingüística de Juan Valdés sobre el andaluz desde una perspectiva decolonial. Hito en la construcción del privilegio lingüístico». *Circula: revue d'idéologies linguistiques*, 2018, 7, pp. 90-114.

Romaine, Suzanne. *El lenguaje en sociedad*. Barcelona: Ariel, 1996.
Rubio y Lluch, Antonio. *Discursos leídos ante la Real Academia Española*. Barcelona: Imprenta de Ángel Ortega, 1930.
Santos, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Trilce/Universidad de la República, 2010.
Schlegel, August Wilhelm von: *Observations sur la langue et la litterature provencales*. Librairie Grecque-Latine-Allemande, 1818.
Schuchardt, Hugo: *Der Vokalismus des Vulgarlatein*. Leipzig: B.G. Teubner, 1866.
Silverstein, Michael: «Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life». *Language & Communication*, 2003, 23, pp. 193–229.
Tillinger, Gábor: «Langues, dialectes et patois». *Argumentum*, 2013, 9, pp. 1-18.
van Dijk, Teun: *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 1999.
van Dijk, Teun A.: «Cincuenta años de estudios del discurso». *Discurso & Sociedad*, 2015, 9, 1-2, pp. 15-32.
Wallerstein, Immanuel. *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI, 2001.
Wallerstein, Immanuel. *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI, 2006.
Woolard, Kathryn: «Las ideologías lingüísticas como campo de investigación». En Schieffelin, Bambi, Woolard, Kathryn A. y Kroskrity, Paul V. (eds). *Ideologías lingüísticas. Práctica y teoría*. Madrid: Catarata, 2012, pp. 19-70.

EXPERIENCIAS DE SABERES Y NO SABERES EN UNA ETNOGRAFÍA COLABORATIVA JUNTO A STOP DESAHUCIOS GRANADA-15M

Aurora Álvarez Veinguer
Ariana Sánchez-Cota
Antonia Olmos Alcaraz
Universidad de Granada

Introducción

Desde hace un tiempo estamos reflexionando sobre las derivas epistémicas y metodológicas que está tomando la etnografía con la emergencia de paradigmas de pensamiento no eurocentrado en las ciencias sociales. En el epicentro de estas reflexiones se encuentra nuestra preocupación por realizar investigación de una manera distinta a como veníamos haciéndolo algunas de nosotras, o como nos habían «enseñado»[1]. Estas inquietudes, nos atraviesan cotidianamente y nos hacen cuestionarnos cada vez más los *qués* y para *qués*, de la investigación, pero también el *cómo* y por *quienes* se produce el conocimiento. Nos hacen pensarnos a nosotras mismas como investigadoras-activistas-militantes y –a la vez– como vecinas de los barrios y ciudades que habitamos. A partir de estas inquietudes nos involucramos en un proyecto de investigación[2] con dos objetivos: uno de carácter metodológico, que tiene que ver con explorar nuevas formas de hacer investigación etnográfica desde «el común», lo colaborativo y la producción colectiva del conocimiento; y un objetivo de carácter teórico, vinculado a investigar diversos procesos de subjetivación y acción política que ha-

1. Otras formas de producir conocimiento, que nos permitan superar el modelo explicativo cartesiano (saber experto-no experto, teoría-práctica, sujeto-objeto, etc.) en las que se ha asentado el proyecto moderno-colonial desde el siglo XV.

2. «Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política» Proyectos de I+D+i (Convocatoria 2014) del programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno de España (Referencia: CSO2014-56960-P).

bitan y emergen en diferentes contextos neoliberales. En otras palabras, estrategias colectivas y de apoyo que día a día construyen significados en los contextos actuales de precarización de la vida. El proyecto se sustenta en diferentes estudios de caso de carácter colaborativo desarrollados desde centros académicos de Granada, Barcelona, Nueva York y Veracruz, pero en este artículo vamos a compartir sólo las experiencias de uno de ellos, implementado por un equipo de investigadores/as que estamos trabajando con un movimiento por el derecho a la vivienda[3].

En este artículo nos centramos en el primer objetivo, por lo que ofrecemos –a partir de nuestra propia experiencia investigativa– un bosquejo de las discusiones que nos fueron atravesando. Por todo ello, el objetivo central de este texto será abrir una reflexión sobre las relaciones que se establecen entre los sujetos en la investigación, las relaciones entre los *saberes* y los *no-saberes* de los mismos y cómo las emociones atraviesan la práctica etnográfica.

La idea principal que queremos defender es que –a pesar de que la etnografía colaborativa cuenta ya con una trayectoria considerable y que conocíamos– cuando comenzamos a generar un proceso de co-investigación junto al colectivo, emergen hitos, encrucijadas e intersticios (Del Valle, 1995) con los que no contábamos entre nuestros referentes. De ahí que, en primer lugar, recreamos una genealogía situada de la disciplina antropológica para enunciar cuáles han sido las distintas aportaciones de las que nos sentimos herederas, así como de otras contribuciones –no surgidas desde la antropología– en las que también nos reconocemos. En segundo lugar, retomamos las principales contribuciones que se han venido haciendo desde la etnografía colaborativa: los principios epistemológicos que la inspiran, sus modos de hacer y alcances. A continuación, describimos nuestro proceso andado, de qué manera lo hemos venido llenando de sentido desde nuestra propia experiencia vivida junto a Stop Desahucios, eso que llamamos: la etnografía colaborativa. Y describimos algunos hitos de la investigación, analizando los encuentros y desencuentros, así como los desafíos a los que nos fuimos enfrentando. Y por último, abrimos el debate a la reflexión sobre la importancia que cobran las emociones en el proceso y atraviesan nuestras incertidumbres y no-saberes a lo largo del proceso de investigación.

3. Aunque la autoría de estas páginas es solo de tres integrantes del equipo, el proceso de investigación que se describe es fruto de un trabajo colectivo que venimos compartiendo desde el inicio del proyecto junto a Luca Sebastiani y Rocío García Soto, y muchos compañeros/as de Stop Desahucios Granada-15M.

Historizando brevemente la(s) antropología(s): Objetos, sujetos y haceres metodológicos

Es muy habitual oír hablar de las fases de desarrollo de la antropología como disciplina científica. Cualquier manual de uso que podamos consultar nos ofrecerá esta información (Boivin, Rosato y Arribas, 2004; Kottak, 2014). Ello no impide admitir que tratar de delimitar fases históricas de la antropología sea en sí mismo un ejercicio de parcialización que puede llevarnos a reducir ese recorrido al de la «Antropología hegemónica» (Restrepo y Escobar, 2004). Apenas en las últimas décadas, y desde posiciones no centrales, se han comenzado a escribir otras historias de la disciplina (Ribeiro y Escobar, 2009)[4]. No obstante, como una actividad meramente analítica que nos permitirá rescatar momentos de cambio social intensos dentro de las formas de aproximarse y entender la antropología, destacamos algunas encrucijadas que pueden servirnos de escenarios para analizar hitos que han marcado transformaciones, tanto en el objeto de estudio como en las características de la metodología imperante en el momento. Queremos subrayar que el propósito de este apartado es realizar un breve recorrido historiográfico desde una perspectiva metodológica, porque es algo que existe de forma parcial y nos permite situar nuestro conocimiento, y ubicar nuestras socializaciones dentro de las universidades eurocentradas, para comprender los motivos epistemológicos y metodológicos, por los que llegamos a defender la propuesta de la etnografía colaborativa. Siendo así podemos hablar de un momento de surgimiento, situado a finales del siglo XIX, bajo el paradigma evolucionista y donde Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia, iniciaron el quehacer antropológico institucionalizado (en tanto disciplina científica presente en los departamentos de las principales universidades de los citados países). Ello no quiere decir que previamente no hubiesen existido prácticas que pudieran entenderse como etnográficas y/o antropológicas. Nada más lejos de la realidad: relatos y registros de viajeros, costumbristas y folcloristas de todas las latitudes del planeta, con un mayor o menor sentido de relativismo cultural, son ejemplos de ello. De hecho Franz Boas, considerado como un impulsor de la disciplina en EE.UU, señaló que los orígenes de la antropología eran múltiples y que tratar de delimitarlos era una tarea engañosa (Stocking, 2002). Este primer momento de la disciplina es conocido como la fase de la «antropología de sillón», porque los sujetos legitimados para construir

4. Otros modos de hacer antropología han estado presentes desde siempre incluso dentro de la antropología clásica. Es el caso del trabajo de Reichard, que en su momento no llegó a considerarse etnográfico, pasando por escrito literario (Frazier, 1993).

conocimiento eran antropólogos (en masculino) que no estaban presentes en el campo para producir los datos, sino que analizaban y teorizaban sobre informaciones varias que llegaban a través de personas presentes en territorios colonizados (funcionarios coloniales, militares, religiosos)[5]. Esta antropología estaba al servicio de la empresa colonial y el imperialismo, era primitivizante y exotizante en un alto grado. En estos primeros momentos otras antropologías distintas a las antropologías noratlánticas (Ribeiro y Escobar, 2009) aún no eran visibles a nivel global.

Pasadas las primeras décadas del siglo xx, y después de hitos como la «invención del método etnográfico» por Malinowski (1922) y el cuestionamiento del evolucionismo como único paradigma válido, emerge un momento distinto en la antropología, que se corresponde con el periodo *desarrollista* que inicia occidente con respecto a los países del mal llamado «Tercer Mundo». Surge el relativismo cultural como imperativo metodológico, y emergen corrientes que se dan de manera simultánea y solapada en el tiempo como el Particularismo Histórico, la Escuela de Cultura y Personalidad, el Funcionalismo o el Estructuralismo[6]. En ese momento, la diversidad –como objeto teórico de estudio– fue proyectada en «los Otros» construidos como «subdesarrollados» (aún sin legitimidad para producir conocimiento) y la forma de estudiarla fue a través de la etnografía como método y la observación participante como técnica de «obtención» de datos por excelencia. Hay varias cuestiones en esta manera de entender la observación participante que llegan hasta el día de hoy, aunque no sin cuestionamientos más que legítimos. El método etnográfico, tal y como lo teorizó Malinoswki, debía nutrirse de la observación participante y esta debía materializarse conviviendo con los sujetos objeto de estudio, pero el investigador nunca debía mimetizarse e identificarse con las comunidades que estudiaba. Además, no devolvía aquello que obtenía y debía mantener siempre una distancia prudencial que le asegurase que no iba a «convertirse en nativo»[7], dado que esto restaría objetividad a sus análisis, pretensión heredera del positivismo. Todo ello se sustentaba sobre la idea de que los

5. Ni siquiera la información que les llegaba eran testimonios directos de las personas sobre las que se hablaba, sino que estaba filtrada por la relación entre estos funcionarios, religiosos y/o militares y los intérpretes.

6. Le Breton (2013) realiza un análisis pormenorizado sobre cómo las emociones han estado presentes en autores/as de estas escuelas. Es el caso de Mauss al abordar los sentimientos como objeto de estudio o Mead con sus trabajos sobre el carácter balinés.

7. A propósito de esto recuerda Behar que «nuestra misión intelectual es profundamente paradójica: obtener el 'punto de vista nativo', pero por favor sin realmente 'volverse nativo'» (Behar, 1996: 9).

datos existían al margen del investigador, que estaban en el campo deseosos de ser capturados, recogidos, recolectados, extraídos de algún/a lugar/persona por los antropólogos.

Lo anterior se complejiza cuando, a partir de los años sesenta y después de un cierto bagaje de la antropología aplicada, empiezan a surgir antropólogos de las comunidades que tradicionalmente habían sido estudiadas[8]. Ribeiro y Escobar señalan que es a partir de entonces que se hace «más explícita la relación entre conocimiento y poder» (Ribeiro y Escobar, 2009: 33) dentro de la antropología. El objeto de estudio, la diversidad –y ésta como alteridad– entra en crisis, porque la relación entre el «otro» y el «nosotros» se difumina. Emergen los «otros antropológicos» (Yamashita, 2009): antropólogos que existen al margen de la hegemonía occidental, con experiencias y bagajes distintos, con maneras de teorizar diferentes, con intereses y formas de hacer otras, conscientes de que los modelos teóricos y metodológicos diseñados en contextos centrales del sistema-mundo académico no funcionan para explicar las realidades de las que ellos son parte.

En los años ochenta se produce un giro reflexivo en todas las ciencias sociales, que puede ser sintetizados por dos «compases» que marcarán una clara transformación en los «ritmos» antropológicos: i) la incorporación de los procesos de subjetivación de las personas que investigan (reflexividad autorreferencial), donde el/la investigador/a se piensa a si mismo/a en el proceso de investigación; y ii) un proceso de subjetivación de los sujetos que participan en la investigación (Dietz y Álvarez Veinguer, 2014). Bajo el paradigma posmoderno y la teoría feminista, el interés se torna hacia los propios quehaceres antropológicos y etnográficos, es decir, hacia cómo se había llevado a cabo la investigación antropológica. En diferentes espacios de las ciencias sociales se comienzan a visibilizar los procesos de agenciamiento de los sujetos que previamente habían sido cosificados, denostados, subalternizados, victimizados y objetivados en las investigaciones. Dentro del posmodernismo autores como Clifford (1986), Marcus y Fischer (1986) empiezan a hablar de reflexividad para cuestionar «las epistemologías presentes en la fundación de la antropología, reconociendo el provincialismo, la especificidad histórica y las implicaciones políticas de las epistemologías occidentales» (Ghasarian, 2008: 252). Desde la antropología feminista autoras como Moore (1991) y Gregorio (2006) analizan

8. Estos momentos ya es posible rescatar trabajos que posteriormente serán muy influyentes en la antropología desafiando el e*status quo* que daba legitimidad para conocer sólo a unos determinados sujetos autorizados. Es el caso del trabajo de Fanon (1963).

cómo durante mucho tiempo la antropología hegemónica había representado a las mujeres como «los otros» dentro de «los otros»; y cómo las propias antropólogas habían sido subalternizadas por sus colegas varones.

De manera más reciente, pero desde hace ya algún tiempo, estamos escuchando hablar del giro decolonial (Castro y Grosfoguel, 2007; Dussel, 2007; Escobar, 1999; Lugones, 2008) como una forma contestataria de habitar la academia y la investigación, donde las divisiones disciplinarias pierden un poco su razón de ser, y, lo más importante, se ven cuestionadas. Desde esta perspectiva la propuesta es superar la «actitud extractiva» de la antropología –y de las ciencias sociales en general–, herencia positivista, que supone evidentes y sangrantes jerarquías en las formas de construir conocimiento (Dietz y Álvarez Veinguer, 2014). Ello implica –en lo que respecta al objeto teórico de estudio y a la metodología por excelencia de la antropología, la etnografía– una vuelta de tuerca, un cambio de sentido y de significados.

Con respecto a la diversidad como objeto de investigación de la antropología, emergen ideas que cuestionan la misma y que sugieren un tránsito hacia el concepto de *diversalidad* (Mignolo, 2000), en tanto forma de cuestionar un relativismo cultural basado en la idea de diferencia cultural que oculta las jerarquías y las relaciones de poder. Ello implicaría, por ejemplo, que la diversidad sea aceptada y reconocida como permanente; decolonizar la misma. Por lo tanto dejar de asumirla como mismidad. En la misma línea, Santos (2009) reivindica una «ecología de saberes» que nos ayude a superar el pensamiento dicotómico herencia del cartesianismo, para defender la idea de que la diversidad del mundo es infinita.

En relación a la metodología etnográfica, es justo decir que las propuestas hasta el momento han sido menores, y que están aún por llegar. Por ahora, el enfoque decolonial se ha centrado más en aspectos epistemológicos y teóricos, aún habiendo contribuciones importantes dentro del mismo de antropólogos/as (Ribeiro y Escobar, 2009). Podemos, no obstante, destacar formas de realizar etnografía más colaborativas-activistas-militantes (Arribas, 2014; Dietz, 2011; Hale, 2011; Lassiter, 2005; Rappaport, 2007; Alonso *et al.*, 2019)[9]. Siendo así, también contamos ya con algunas propuestas y experiencias sobre cómo una etnografía en consonancia con el giro decolonial habría de problematizar el proceso investigativo mismo. Para nosotras, decolonizar significa aprender a desaprender, nom-

9. Asimismo la investigación-acción lleva décadas apostando por metodologías participativas que tratan de superar los escenarios unidireccionales en la interpretación (Fals Borda, 1986; Freire, 1970; Stavenhagen, 1971; Villasante, 2007).

brar lo que ha sido históricamente invisibilizado y negado y no invalidar desde nuestros privilegios y lugares de enunciación reconocidos. Implica aprender a reconocer *otras prácticas y saberes*, y cuestionar y reformular las formas de hacer investigación. Ello puede traducirse en dar respuesta de forma colectiva a las posibles preguntas que inquietan e interpelan a los grupos, construyendo espacios afectivos de escucha y diálogo. Grosfoguel (2007) plantea que pensar «junto, con y desde» los movimientos sociales es un paso fundamental en este sentido, pero no es suficiente por sí solo. El giro decolonial implica tomar en serio el pensamiento de «aquellos sujetos que dentro del movimiento están en el lado subalterno de la diferencia colonial y supeditarse a los problemas que confrontan estos sujetos en el movimiento» (Arribas *et al.*, 2012: 93).

Etnografía y co-investigación: Apuntes sobre la etnografía colaborativa

Este ha sido nuestro punto de inicio. Se trata de un posicionamiento epistémico-metodológico que parte de unas coordenadas que podemos situar dentro de lo que –desde ya hace algún tiempo– se conoce y se nombra como «co-investigación». En las líneas que siguen reflexionaremos sobre las implicaciones y los interrogantes que esta forma de hacer etnografía conlleva, sin que ello suponga que pretendamos realizar una meta-narrativa de cómo debería ser la investigación etnográfica colaborativa y/o militante-activista.

No queremos en este espacio entrar en el debate entre las tipológicas que propone Hale (2011) dentro de la antropología comprometida, entre decolonial, pública, activista y militante, porque él mismo subraya que las fronteras entre estas cuatro tipologías son borrosas, y es uno de los motivos por los cuales después de treinta años, la antropología comprometida se encuentra fragmentada y se percibe como una opción muy periférica (Hale, 2011). En nuestra investigación nos encontramos con la copresencia de los cuatro tipos que nos plantea Hale, y el reto ha sido buscar las formas de armonizar y articular los distintos enfoques dentro del mismo proceso de co-investigación.

Realizar una investigación etnográfica colaborativa ha implicado para nosotras establecer cauces de diálogo en diversas direcciones y niveles, y en todas las fases de la investigación. El diálogo continuo, procesual, permanente entre todos/as los/as implicados/as en la investigación es la piedra angular y guía de esta forma de trabajar, porque ello nos permite cuestionar los modos de producción y validación del conocimiento (Arribas, 2014; Hale, 2011). También nos permite identificar y generar preguntas significativas, útiles y pertinentes que vendrán más de la interlocución, y

no tanto de la teoría previa (Rappaport, 2010). Pero el reto de la etnografía colaborativa que hemos tratado de activar en nuestra investigación, no remite simplemente a (re)conocer como sujetos a quienes antes habían sido (re)presentados en términos de objetos, sino activar metodológicamente ese reconocimiento, construyendo significados colectivamente y superando las dialécticas dicotómicas de sujeto-objeto.

La colaboración y sus cauces de diálogo se han entendido de muy diversas formas. Lassiter (2005) la entiende más en términos de consultoría; Rappaport (2007) como un proceso de co-teorización e interlocución; Marcus (2008) nos habla de establecer relaciones en términos de «socios epistémicos»; y Hale (2011), por su parte, nos habla además de «compromiso». Esta forma de entender la investigación etnográfica es doblemente reflexiva (Dietz, 2011), en tanto interpela en todo momento a pensarse a sí mismo como sujeto investigador/a, demanda reflexionar sobre cómo se percibe la investigación en varios niveles y promueve que todos los sujetos participantes sean auto-reflexivos. La colaboración implica, por otro lado, atender a las demandas del grupo con el que co-investigamos. Ello se hará en la medida de las posibilidades y siempre de forma negociada. Considerar las propuestas de las personas involucradas en la investigación nos ayuda a identificar lugares, procesos y preguntas (Rappaport, 2010), claves desde donde situarnos y pensar conjuntamente.

Otro componente dentro de la etnografía colaborativa tiene que ver con la transformación académica y social, aunque –de nuevo– nos encontramos con diversidad de pareceres. A este respecto Rappaport manifiesta lo siguiente:

> (…) no creo que vayamos a transformar ni a la antropología ni lo que observa la antropología. Creo que podemos transformar la manera como la gente con quienes trabajamos percibe la antropología, pues hay una percepción súper negativa en muchos lugares. (…) Lo que podemos hacer es redefinir lo que hacemos los académicos, no tanto para transformar la realidad sino para transformar las relaciones que podemos tener con organizaciones sociales, eso sí (Rappaport, 2010: 345-346).

Sin embargo hay quienes entienden que dicha transformación puede ir más allá, y no quedarse en una modificación de las relaciones de investigación. En este sentido Hale nos habla de «investigación activista» como aquella que «propone establecer relaciones de colaboración entre investigadores pertenecientes al mundo académico e intelectuales asociados con un grupo organizado en lucha» (Hale, 2011: 503). Este tipo de etnografía propone poner al servicio de las luchas subalternas las herramientas de la investigación; mientras que lo que él llama «investigación militante» buscaría obtener resultados políticos enfatizando para ello «las relaciones

cotidianas y (…) la participación directa en el proceso de lucha» (Hale, 2011: 506). Sin embargo el propio Hale llama la atención sobre cómo, en ocasiones, las críticas entre unas perspectivas y otras, no nos dejan dialogar:

> Los adeptos de la investigación militante critican la investigación activista por defender ideales igualitarios que contradicen las jerarquías persistentes entre el «académico» y el intelectual orgánico. A veces, estas posiciones se defienden con un radicalismo que deja poco espacio para el diálogo y las críticas mutuas duelen más porque pertenecemos, en última instancia, al mismo bando (Hale, 2011: 507).

Dado que ambas posturas son colaborativas y están comprometidas, todo lo anterior no deja de ser una propuesta de clasificación dentro de la investigación (etnográfica) colaborativa, y no impide que en la práctica podamos situarnos a medio camino entre unas y otras propuestas; o que –pensando en nuestro propio equipo de investigación– algunos/as de nosotros/as nos ubiquemos más cerca de un tipo u otro, o en algunos momentos del proceso, más a un lado que a otro. No se trata de entrar en debates terminológicos, ni de establecer identificaciones rígidas sino de «sentirse y saberse parte de procesos comunes» (Arribas, 2014: 2) que nos dejen experimentar, acompañar-nos y vivir los procesos de forma conjunta. En nuestro caso, nos interesa reflexionar sobre los procesos de aprendizaje por los que hemos pasando y continuamos pasando. Porque, como ya han señalado otros, la mayoría de los trabajos hasta ahora se han centrado en los resultados que se obtienen con este tipo de investigación, pero «ignora[n] la especificidad de la metodología: la cuestión de cómo los investigadores aprenden a través de la colaboración» (Rappaport, 2011: 329).

Desde nuestra experiencia junto al colectivo Stop Desahucios-15M Granada, hemos aprendido que uno de los posibles pasos para comenzar a hablar de descolonizar la investigación etnográfica, es sin duda, tratar de reiniciar el sistema, y consecuentemente, desaprender lo aprendido. Para poder acometer la tarea de «reiniciar el sistema», en parte nos ha tocado «indisciplinar la metodología» (Haber, 2011: 16). Dejarnos atravesar por las incertidumbres, los imprevistos que nos despistan, desorientan e incomodan. En otros términos, hemos querido apostar por conocimientos en mudanza (Haber, 2011), inacabados, inconclusos, pero siempre vividos y sentidos que han colocado en el centro del proceso de co-labor los afectos.

Contextualización del Movimiento Stop Deshaucios-15M Granada

La ciudad de Granada comparte con otras ciudades del sur de Europa, el haber pasado en los últimos 30 años de ser una ciudad-productiva a una

ciudad-producto con su «branding» incluido, tras el desmantelamiento industrial en pos de convertirse en una ciudad de servicios donde sus habitantes viven principalmente de una economía centrada en el turismo (Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala, 2016). Junto al proceso de renovación urbana constante para atraer capital exterior, se ha impuesto la gentrificación, que ha ido encareciendo el precio de la vivienda en los barrios históricos y el centro. Las personas y familias expulsadas de estos barrios han ido siendo desplazadas hacia las periferias, expandiendo el área metropolitana mediante conurbaciones entre los pueblos limítrofes y la ciudad. Por otro lado, el régimen del alquiler está inflacionado debido al aumento de los apartamentos turísticos y los destinados a la población universitaria que alquila por habitaciones y de manera temporal, inmuebles en mal estado, por lo que las familias recurren más a hipotecarse por una propiedad privada que en otras ciudades (Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala, 2016).

Los bienes inmuebles urbanos actúan como un mecanismo clave a través del cual se privatiza la riqueza común de las ciudades. En el contexto español, a lo largo del periodo de 1996-2007, conocido como la «década prodigiosa» del sector de la construcción, o también como «tsunami inmobiliario» o «del ladrillo» (Gaja, 2015: 2), los gobiernos de José María Aznar y luego de José Luis Rodríguez Zapatero, llevaron a cabo una desregularización radical del mercado de la vivienda, promocionando hipotecas de todo tipo (Sebastiani *et al.*, 2016). Esta burbuja especulativa siguió creciendo e inflándose, hasta que en un año llegaron a construirse un mayor número de viviendas en el Estado español que en Alemania, Reino Unido y Francia juntas (Colau y Alemany, 2013). A finales de 2005, existían 23,7 millones de viviendas para un total de 15,39 millones de unidades familiares en el país, siendo la ratio de viviendas por familias (1,54), la más alta del mundo (Aguilar y Fernández, 2010). En 2007, los datos relativos al régimen de tenencia indicaban la existencia de un 90% de propietarios privados, frente al 50% de 1950 (Colau y Alemany, 2013). En este contexto, surge la plataforma por el derecho a la vivienda en el Estado español, a través de la unión de personas que supuestamente «formaban parte del sistema», obteniendo la credibilidad de ser ciudadanos de primera clase a través de hipotecar sus vidas, de ser propietarios. La Plataforma de Afectados por la Hipoteca (en adelante PAH) y los grupos Stop Desahucios son los movimientos más activos por el derecho a la vivienda en el país[10]. Estos movimientos surgen

10. Uno de los principales logros de la plataforma ha sido parar numerosos lanzamientos hipotecarios. Hasta 2018 la PAH estatal había contabilizado más de 4000 desahucios paralizados bajo su actuación https://afectadosporlahipoteca.com.

ante la incapacidad del estado de proporcionar soluciones políticas y prácticas a la situación de emergencia habitacional del momento. Se trata de movimientos que actúan a través de la colectividad, la horizontalidad, la no violencia y el asamblearismo. Stop Desahucios-15M Granada surge en el contexto de los movimientos de indignación que se vivieron a partir de mayo de 2011 protagonizando luchas y reivindicaciones que se enmarcan en el contexto de los movimientos por el derecho a la vivienda en el Estado español. Después de su primer año de existencia habían acudido a él más de 70 familias y se habían frenado 14 desahucios. El movimiento no ha parado de crecer, y hoy cuenta con 10 asambleas que se reúnen en barrios y pueblos de la provincia de Granada. Las asambleas son el principal órgano de toma de decisiones del colectivo y son autónomas en sus procesos de creación y consolidación del grupo, así como del reparto de tareas que existe en su interior: moderación de las reuniones, asumir el acompañamiento de los casos nuevos que se incorporan. Para gestionar la relación inter-asambleas existe la coordinadora a la que acuden uno o dos miembros por cada una de ellas y también contamos con grupos de trabajo formados personas de cada asamblea y que realizan las tareas de formación, comunicación y difusión, suministros básicos y mediación con entidades bancarias, entre otras.

El elemento aglutinador de quienes participan en el colectivo está relacionado con la experimentación de procesos de ejecución hipotecaria, aunque también hay quienes están sufriendo cortes de suministros básicos (luz y agua) por impago, o amenazas de pérdida de vivienda en alquiler por la imposibilidad de abonar las cuotas. No es posible establecer perfiles de las personas que están pasando por estas situaciones y que participan en el movimiento en términos de clase, género, edad, procedencias, adscripciones étnicas, ideología política, etc., porque la diversidad es considerable. Es un problema que atañe a amplios sectores de la población. Sin embargo es cierto que quienes en mayor medida se han visto afectados por estas situaciones han sido quienes adquirieron una vivienda en la época de la burbuja inmobiliaria, personas que en ese momento contaban con cierto poder adquisitivo, pero cuya situación se vio modificada drásticamente a partir de la crisis económica que afecta al Estado español desde, sobre todo, 2012. Entre ellos hay españoles y extranjeros, familias enteras, hombres y mujeres que compraron en solitario, parejas jóvenes con hijos pequeños, pero también jubilados/as, personas más y menos politizadas y con distintas ideologías políticas. Y una parte importante de participantes poseen trayectorias de participación en diferentes movimientos sociales (asociaciones vecinales, Marea Verde –en defensa de la educación pública–, movimiento antiglobalización, sindicatos de base, etc.) y no están afectados por dicha problemática de manera directa.

Derivas colaborativas y los tiempos de incertidumbre. Aprendiendo de los no-saberes

A comienzos de noviembre de 2015 tres miembros del equipo de investigación asistimos a una de las 10 asambleas del colectivo[11], para explicar en un espacio de reunión de más de 60 personas nuestra propuesta de iniciar una investigación junto al grupo. En esos momentos nuestras incertidumbres eran múltiples porque después de diversas reuniones internas, teníamos claro que el barrio del Zaidín era un lugar en el cual nos gustaría trabajar, pues su asamblea se reunía en un espacio que aglutina diversos colectivos «Local La Ribera» (ecologistas, juveniles, culturales, reivindicativos) en el que algunas de nosotras ya había participado de manera puntual. Además, en este espacio se reúnen también los grupos de trabajo de Stop Desahucios y la coordinadora. De este modo, aunque sus asambleas están descentralizadas por el territorio, las tareas comunes se realizaban aquí. Aunque nuestra intención fuera participar en esta asamblea, sin embargo nos inquietaba la posibilidad del rechazo y que nos dijeran que no porque nuestra propuesta no les interesase. Nuestro papel se tenía que construir prácticamente desde cero ya que no teníamos una relación establecida con dicha asamblea, aunque existían relaciones previas con tres personas participantes en la misma. Realmente nos preocupaba que la propuesta que queríamos trasladar no le viesen sentido y produjese indiferencia o que se pronunciaran en contra de ser nuevamente investigados[12]. Además entendíamos que nuestras preocupaciones e incertidumbres estaban totalmente justificadas porque la investigación no había sido demandada por el grupo sino que había nacido, como tantos otros proyectos, de un grupo de investigadores de la universidad, con vínculos y afinidades por parte de algunas personas del equipo de investigación hacia el movimiento –que tenía mucha presencia desde el año 2011 en la ciudad en la que vivíamos–, pero que en definitiva era una investigación surgida desde la universidad y no emanada del propio colectivo.

El día que acudimos a la asamblea con nuestra propuesta, ya sabíamos que estas tienen un funcionamiento muy estructurado, con un orden del día de puntos a tratar sobre seguimientos de casos y la presentación de

11. Asamblea del barrio del Zaidín, una de las más multitudinarias, con un alto nivel de participación, y que se inscribe en un barrio fuertemente castigado por la crisis y que ha protagonizado numeras protestas desde la década de los '70.

12. Debido a su popularidad, Stop Desahucios atrae a estudiantes, investigadores, medios de comunicación y documentalistas, partidos políticos, sin que esto suponga una contribución sustantiva a la consecución del derecho a la vivienda que el colectivo reivindica.

otros nuevos[13]. Aunque nuestra idea –en el momento de presentarnos– era intervenir al final de la asamblea y no interrumpir el orden de día, se nos pidió que hablásemos al comienzo de la sesión. Hicimos hincapié en nuestro interés metodológico para estar allí: no queríamos hacer una investigación «sobre» sino «con», no teníamos una propuesta concreta de temas a abordar y cómo hacer la investigación, porque queríamos que fuera algo que emergiera colectivamente, desde sus exigencias y/o necesidades, y que por tanto no teníamos prisa. Explicamos que no veníamos con un cuestionario, un plan cerrado, una agenda ya pactada, o con un perfil de «sujetos que investigar», sino que veníamos a estar, compartir y construir con ellas y ellos. A pesar de que había decisiones previas la elección de Stop Desahucios –considerar que se trataba de una experiencia que presenta formas emergentes de subjetivación política y nuestra intención era poner en marcha procesos de co-investigación–, nuestro deseo era articular estos intereses con sus demandas concretas y que los posibles resultados y productos no solo fueran útiles para nosotras como investigadoras y para el movimiento de manera estratégica ante la opinión pública como había venido haciendo hasta ahora, sino que atravesara el proceso del propio grupo, en el que nos incluimos y sirviera para seguir amplificando su lucha y la consecución de sus reivindicaciones, a través de la propia investigación. Por tanto, no veníamos como expertos a enseñar, sino que queríamos aprender. Entendemos que una dimensión necesaria para descolonizar la investigación etnográfica pasa necesariamente por reconocer otras formas de vivir, representar y expresar el mundo que nos rodea. Durante demasiado tiempo, la epistemología eurocéntrica (Grosfoguel, 2007) sustentada en la hegemonía de la racionalidad y el discurso cientificista, no ha permitido visibilizar otras formas de explicar lo que nos rodea, aceptar otras formas de construir sentido. Queríamos huir de esto, pero éramos muy conscientes que no podían existir «recetas» previas para ello y había que construirlo en el propio acontecer de la investigación. La propuesta fue aplaudida y nos recibieron con los brazos abiertos, acordamos volver a vernos en la asamblea de la siguiente semana y en el resto de acciones impulsadas por el movimiento[14]. Los diarios de campo, cual cuadernos de bitácora de nuestras derivas colaborativas, nos fueron

13. La estructura de la asamblea es similar en todo el Estado español. Los primeros grupos que surgieron sistematizaron el proceso y acompañaron la creación de nuevos grupos.

14. Desde grupos de trabajo sobre diversas problemáticas (suministros básicos de la vivienda, relación con los medios de comunicación, etc.), hasta reuniones de organización de los diferentes actos de protesta y movilizaciones que lleva a cabo el movimiento.

acompañando en todo momento. Comenzamos a anotar: «Primer miedo superado, da comienzo la investigación» (Diario de campo, 05/11/2015).

Durante los siguientes tres meses, nos dedicamos a asistir a todas las asambleas, nos repartimos entre las cuatro personas del equipo de la Universidad de Granada, para poder acudir además de a la Asamblea de Zaidín a la Asamblea Centro, fuimos ampliando la participación en las diferentes acciones y actividades reivindicativas programadas por el colectivo ante entidades bancarias e instituciones. Dedicamos ese tiempo sencillamente a escuchar, participar y tratar de aprender. Fuimos construyendo nuestros vínculos con el grupo día a día. En esa nueva fase que comenzamos a caminar, en los diarios de campo asomaron otros miedos e inseguridades: «Pero qué podemos aportar a este proceso, si todo lo que saben y tienen batallado nos supera de manera abrumadora ¿nosotras que podemos aportar y cómo podemos contribuir?» (Diario de campo, 20/11/2016). Teníamos claro, desde un punto de vista teórico, que nuestro objetivo no era reivindicar ni apelar a nuestro papel de expertas universitarias pero nos encontramos con un escenario que de forma reiterada nos preocupaba. Cuando hablamos en estas páginas de la necesidad de articular nuestros *saberes* y *no-saberes*, colocando ambos en un activo diálogo, significa interpelar y cuestionar nuestro lugar de enunciación como «académicas» y reconocer que en muchos escenarios y contextos no tenemos las herramientas y las respuestas necesarias. Respuestas que si pueden tener las personas con las que trabajamos porque cargan con una gran mochila de un *saber* experto de su realidad que tiene que ser puesto en valor. Es lo que entendemos por diversidad epistémica.

Junto al miedo e incertidumbre ante nuestros *no-saberes* y «desconocimientos» sobre normativas y leyes vinculadas con la cuestión de la vivienda, empezó a tomar cuerpo otro malestar que comenzamos a detectar. La sistematización, la programación o la calendarización eran pautas que algunas personas del equipo teníamos interiorizadas como fases aprendidas y practicadas a lo largo de nuestra experiencia investigadora. No teníamos experiencia para afrontar el nuevo escenario que estaba surgiendo ante nosotras. Un nuevo escenario etnográfico donde teníamos el acceso, teníamos la aprobación de la gente, pero no teníamos ni idea qué iba a salir de dicho *experimento*, no teníamos «objetivos», ni una agenda sobre la mesa y el «tic-tac» del reloj seguía transcurriendo, lo cual nos ubicaba sin duda en un escenario «incómodo» para las lógicas de investigación a las que estábamos más acostumbradas. Entendemos estas circunstancias como otro ejemplo de nuestro *no-saber*, porque nos encontrábamos en lugares de la investigación que no habíamos vivido antes y no remitían a los criterios aprendidos y socializados desde el punto de vista de la aplica-

ción de ciertas técnicas, ciertos aprendizajes procedimentales que en una investigación colaborativa nos tocaba cuestionar, reformular e incluso desaprender. Nos encontramos con múltiples interrogantes que nos forzaron a situarnos en lugares incómodos y vulnerables porque no anticipábamos ni controlábamos las posibles respuestas. Sería el *no-saber* cómo proceder, lo que fue tomando centralidad porque los pasos no estaban planificados, cerrados, diseñados a priori y nos enseñaba a profundizar y continuamente interrogarnos en nuestras propias derivas colaborativas y tentativas para descolonizar el *saber* y el *ser*. Fals Borda ya planteaba una reflexión similar en 1979, al señalar que «estos problemas filosóficos, de concepción del trabajo y de articulación teórica, se han sentido de manera constante y, a veces, angustiosa» (Fals Borda, 2015: 254). Nos sentimos reflejadas en esa «angustia», y encontramos resonancia a través de sus palabras:

> La inserción del investigador en el proceso social implicó la subordinación de aquél a la práctica política condicionada por intereses inmediatos, y el conocimiento alcanzado fue más de perfeccionamiento y confirmación de éste que de innovación o descubrimiento. (…) Finalmente se advirtió que el conocimiento científico verificable resultaba más bien de las abstracciones que se hacían en seminarios cerrados y de las discusiones que se sostenían entre colegas del mismo nivel intelectual, así como del propio estudio de la literatura crítica (Fals Borda, 2015: 262).

Desde los primeros meses del proyecto comprendimos que teníamos que re-aprender a recolocar los aprendizajes previos que traíamos cada cual. También, aprender a habitar una investigación que suponía poner en el centro de atención el proceso que estábamos experimentando y tratar de olvidar los tiempos y ritmos del tipo de investigaciones que habíamos desarrollado anteriormente (que no respondían a una voluntad colaborativa y necesariamente dialógica). Sabíamos y teníamos muy interiorizado que en la etnografía colaborativa, el encuentro debíamos entenderlo como ese escenario en el cual los roles y papeles tradicionales (investigador/a-investigado/a) debían desdibujarse y debían activarse procesos de co-interpretación, donde todas las partes contribuyen activamente a interpretar y construir sentido de lo que sucede en el grupo (Dietz y Álvarez Veinguer, 2014). Pero sin duda, no era lo mismo teorizar sobre dicha transformación (algo que veníamos haciendo en el equipo desde hacía algunos años), a vivirlo y enfrentarse a ello en el curso de una investigación. Paradójicamente no era cuestión simplemente de aceptar que nuestras/os compañeras/os de investigación eran socias/os epistémicas/os (Marcus, 2008), sino más aun, en algunos casos eran nuestras/os guías y maestras/os, por ejemplo, con respecto a los saberes técnicos de la lucha contra los desahucios, en las negociaciones con las administraciones y las entidades bancarias, así como

en hacer valer la voz y la palabra en contextos asamblearios de más de 60 personas. Algunas personas, sobre todo militantes de movimientos sociales desde el final de la dictadura franquista (1975), contaban con una experiencia vital de luchas y reivindicaciones de la que solamente podíamos aprender. Tomar consciencia de nuestros desconocimientos y aprender a estar cómodos en esos contextos, fue una transformación sustancial para el proceso de investigación.

Transcurrido un tiempo, en una reunión del equipo de trabajo a mitad de enero de 2016, llegamos a la conclusión de que nuestra presencia empezaba a ser asumida por parte de la asamblea, y que ya era hora de hacer una propuesta más concreta. Justo en esas fechas, algunos miembros de la asamblea nos invitaron a pensar y articular algún tipo de investigación. En ese sentido, le propusimos a la Asamblea del barrio del Zaidín dinamizar una serie de «grupos de debate», porque veníamos observando que la propia vorágine y los ritmos de las asambleas semanales no nos permitían activar procesos de escucha hacia el interior del grupo. La propuesta fue recibida de forma muy positiva en la asamblea del 27 de enero de 2016 y se vio que tendría sentido tratar de generar espacios de reflexión al margen de las asambleas, dado que al estar atravesadas por una lógica constante de «urgencia» –parar desahucios, coordinar acciones, organizar negociaciones con bancos– no se prestaban a abordar otras cuestiones, como la eficacia de la organización, prácticas de lucha o gestión de afectos y cuidados.

Propusimos crear grupos de 7-8 personas para abrir ese proceso de escucha. En la primera sesión nosotras planteamos las temáticas de trabajo (que giraban en torno a los primeros recuerdos que se tenían sobre el colectivo y cuáles consideraban que eran los hitos fundamentales del movimiento), pero en las siguientes tres sesiones las temáticas emergieron de las necesidades e inquietudes esbozadas por el propio grupo. En concreto se trabajó sobre las siguientes preguntas: ¿qué significa que la organización de un movimiento sea colectiva?, ¿qué trabajo ha realizado (y/o está por realizar) el grupo para conseguir esto?, ¿cómo cuidar y «enganchar» a la gente en el movimiento?, ¿cuáles son otros aspectos relacionados con la comunicación entre las personas participantes, el movimiento y otros agentes sociales? Realizamos 15 «grupos de debate» a partir de tres grupos de trabajo con una duración de dos horas cada uno y conformados por personas diferentes. Después de llevar a cabo cuatro sesiones con un grupo de trabajo, realizamos una quinta sesión para revisar entre todas/os lo que se iba produciendo y analizando en los diferentes encuentros, de cara a ver si estamos todas/os de acuerdo con el material.

Queremos subrayar que por «grupos de debate» nos referimos a grupos de trabajo donde nos dedicamos un tiempo pausado y tranquilo

a escucharnos y a construir conjuntamente. Tomamos como punto de partida la técnica del «grupo de discusión» (Ibáñez, 2003), aunque en seguida esta se transformó en otra técnica bastante distinta[15]. Antes de comenzar a debatir, de forma colectiva alcanzamos algunos acuerdos de funcionamiento que se recogieron y se colgaron en la sala donde nos reuníamos. Todas las personas que participaron en las sesiones se conocían y todas las sesiones estuvieron atravesadas por muchísimas emociones. Estos encuentros dieron para llorar, dado el proceso de catarsis que se inició de forma espontánea al comenzar la primera de las sesiones: compartimos numerosas meriendas con dulces caseros durante los encuentros, tuvimos discusiones, desacuerdos, búsquedas de asensos, memorias encontradas, entre otros. Las emociones atravesadas dentro de la reflexión –lejos de bloquearla– contribuyen a llenarla de sentido. Le Breton defiende que «la emoción nace de la evaluación de un evento» (Le Breton, 2013: 72), así pues, está relacionada con el pensamiento y no contrapuesta, pues «no hay proceso cognitivo sin que se ponga en marcha un juego emocional y viceversa. (…) La afectividad desplegada es el resultado» (Le Breton, 2013: 72). Por ello, lo emotivo y lo afectivo desvelan su papel fundamental en la comprensión de lo que nos va aconteciendo. Nos ayuda a entender la relevancia de las emociones en el proceso de conocimiento, descubrimiento y análisis (auto)etnográfico (Flores, 2010), a partir de la reflexión que emerge en cada paso que vamos dando conjuntamente en el trabajo de campo. Así, en definitiva, construimos espacios de escucha donde los afectos y los cuidados, sin haberlo previsto ni planificado, fueron dinámicas trasversales a todo el proceso. Es interesante señalar que en el primer grupo con el que nos reunimos, algunas personas indicaron que no querían llamarlos «grupo de discusión» sino «de debate», por ese motivo mantenemos esa forma de nombrarlos. Por otro lado, no podemos dejar de pensar en la similitud de nuestros «grupos de debate» y los talleres de auto conciencia feminista que los grupos autoorganizados de mujeres desarrollan desde la década de los '70 del siglo xx. Es más, algunas de las pautas previas que se incluyeron como consensos previos para la realización de dichos grupos, responden a criterios surgidos de estos grupos feministas.

Después de realizar los 15 «grupos de debate»[16], han surgido un sinfín de cuestiones que la gente está incluyendo en las asambleas y tratando de darle respuesta en las dinámicas cotidianas. En gran medida, una in-

15. Sobre los grupos de debate se recomienda Álvarez Veinguer y Olmos Alcaraz (en prensa).

16. Todos ellos grabados.

vestigación tradicional podría reclamar como una equivocación realizar los grupos de debate sin tener unos objetivos claramente delimitados y definidos. Sin embargo, los objetivos de la investigación se fueron construyendo en el proceso y aprendimos a no tener prisa, a no imponer los tiempos burocráticos de la institución, ni la agenda programática formulada desde los despachos sin conexión con las personas protagonistas del proceso. Aprendimos a experimentar para tratar de construir un proceso de co-investigación donde los *qués* y los *cómos* no fueran fijados a priori en diseños orquestados en las mesas de trabajo. Por el contrario, como señala Espinosa (2012), el proceso de co-investigación nos permitió abrir nuevos interrogantes sobre nuestro propio papel y sobre la utilidad de la investigación que estábamos construyendo:

> Ante todo preguntarnos por qué escribimos, sobre qué, desde dónde, hacia dónde. La imposibilidad de representaciones o comprensiones totales, los fracasos, las traiciones, las tácticas de burla, más que derrotas o sarcasmos que guíen jornadas de autocastigo o autosalvación, inmovilidad o pánico, son las ocasiones de nuevas negociaciones y contiendas que celebran las nupcias incesantes de la poética y la política, que las desafiadoras de fronteras, definiciones y bordes que han logrado nombrar (Espinosa, 2012: 261).

Nuestras incertidumbres también tenemos que compartirlas y trasladarlas a las compañeras y compañeros, entre quienes también había personas y voces que nos pedían los pronunciamientos expertos. Expresar nuestras inseguridades e incertidumbres nos parece un paso crucial para construir una investigación que trate de superar las dicotomías tradicionales (investigador-investigado, *saber* teórico-experiencia, académicos-activistas, etc.). Pero ¿qué pasa cuando algunos miembros del grupo nos interpelan como investigadoras y conocedoras expertas y quieren que indiquemos cómo realizar la investigación? En esos momentos de prisas, nos sigue tocando retroceder y situarnos en la situación incomoda del *no-saber*, y sobre todo, transmitir que las respuestas no pueden partir de un solo sujeto que indique el camino que hay que seguir, sino que las respuestas tenemos que construirlas de forma conjunta, escuchándonos y proponiendo desde las experiencias y *saberes* de cada cual, para llegar a propuestas que no surgen de la autoridad de un solo lugar de enunciación, sino que han sido formuladas de manera colectiva. Sin duda la horizontalidad de la colaboración la entendemos como aspiración y no como punto de partida, y somos muy conscientes de lo problemático que esto resulta al realizar una investigación dentro de un proyecto I+D+i (Plan Nacional de Investigación y Desarrollo) desde el contexto universitario. Pero cuando hablamos de formas colectivas de construir conocimiento en el proceso de co-investigación, nos referimos a la toma de decisiones sobre qué pasos dar

o cómo continuar, y para ello nos parece una estrategia necesaria des-autorizarnos a nosotras como investigadores dentro del grupo, así como a las voces que se posicionan desde un lugar de enunciación privilegiado de autoridad. Entendemos que parte del objetivo que perseguíamos ha sido surfear y superar las divisiones jerarquizantes sobre quiénes son los actores «legítimos» para producir conocimiento «válido». En los «grupos de debate» pensamos que es mediante la pregunta, la escucha y el diálogo, como se puede llegar a un asenso -que no consenso basado en las lógicas de la mayoría- entendido como un lugar de encuentro entre las múltiples voces.

Reflexiones finales

Para Gregorio Gil la experiencia etnográfica aparece como «un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder [en la academia]» (Gregorio Gil, 2006: 33). Desde la antropología de las emociones (Flores, 2010; Le Breton, 2012; Williams, 1997) y, especialmente, a partir del trabajo auto-etnográfico de numerosas feministas (Behar, 1996; Lutz y Abu-Lughod, 1990), hemos venido aprendiendo desde los años setenta la necesidad de incorporar los sentimientos y las emociones en nuestras prácticas etnográficas. A partir de nuestra experiencia de investigación junto al movimiento por el derecho a la vivienda, hemos asumido que la investigación colaborativa tiene que sustentarse en una continua voluntad de «aprender a aprender» de los contextos y espacios de investigación. Como sujetos coloniales, socializados en la universidad eurocentrada, nos toca desaprender lo aprendido, y atrevernos a experimentar con nuestras formas de habitar la investigación. Fugarnos de las representaciones dicotómicas que nos fuerzan casi siempre a elegir entre dos opciones posibles, o por el contrario, a situarnos en el linde de ambas representaciones. Tal vez, y solo tal vez, se antoja pertinente dejar de operar en esas claves dicotómicas (dentro-fuera, investigador-investigado, racionalidad-sentimientos, objetivo-neutro, académico-activista) y superar el escenario ficcionado de los dilemas, para imaginar y (re)presentar nuestras investigaciones a partir de juegos y combinaciones de tetralemas, pentalemas, tal como nos propone Villasante (2006). Evitar los contextos y escenarios que solamente nos permiten elegir entre dos opciones, generalmente escenarios enfrentados, para buscar formas de complejizar la realidad con otros lentes interpretativos.

Asumimos que la etnografía colaborativa es un trabajo evidentemente situado y encarnado que constituye un ecosistema de relaciones afectivas, donde las vulnerabilidades de nuestros cuerpos políticos (Scheper-Hughes y Lock, 1987) deberían pensarse desde sus potencialidades y no como

limitaciones y puntos ciegos a evitar. En gran medida, un posible paso para descolonizar el quehacer etnográfico implicaría mirar y detectar lo no visible y pensar desde una metodología *posabismal* (Santos, 2009) que trataría de poner en el centro de atención nuestros *no-saberes*, aprender a des-autorizarnos y abandonarnos a nuestros miedos, incertidumbres e inseguridades. Atrevernos a perder el control de la investigación y asumir que la investigación colaborativa implica dar respuesta a las preguntas que inquieta e interpelan al grupo. Preguntar a las preguntas, registrar y profundizar en los procesos, y atrevernos a abandonar las certezas que nos impiden dialogar con nuestras vivencias y experiencias a lo largo de las investigaciones. Asumir, reconocer y aceptar esos lugares inciertos e incómodos, sin duda, podrían ser los primeros pasos para descolonizar el *ser* y el *saber* de nuestras prácticas para adentrarnos en las exploraciones de la etnografía colaborativa.

Referencias bibliográficas

Álvarez Veinguer, Aurora; Olmos Alcaraz, Antonia: «Desplegando dispositivos conversacionales en una etnografía colaborativa. Los Grupos de Debate como situaciones instituyentes». En Álvarez Veinguer, Aurora; Arribas, Alberto; Dietz, Gunther (eds.): *Investigaciones en Movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*, Buenos Aires, CLACSO.

Aguilar, Susana; Fernández, Alberto: «El movimiento por la vivienda digna en España o el porqué del fracaso de una protesta con amplia base social». *Revista Internacional de Sociología,* 2010, vol. 3, núm. 68, p. 679-704.

Alonso, Carolina; *et al.*: «Decolonizing Ethnography. Undocumented Immigrants and New Directions in Social Science». Durham y London: Duke University Press, 2019.

Arribas, Alberto: «Lógicas emergentes de acción colectiva y prácticas colaborativas de investigación. Apuntes para una Antropología junto y con los movimientos sociales». *Gazeta de Antropología*, 2014, vol. 1, núm. 30, p. 1-15.

Arribas, Alberto; *et al.* (eds): «Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento». Granada: Universidad de Granada, 2012.

Behar, Ruth: «The vulnerable observer: anthropology that breaks your heart», Boston: Beacon Press, 1996.

Boivin, Mauricio; Rosato, Ana; Arribas, Victoria. (eds.): «Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural». Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2004.

Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.): «El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global». Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Clifford, James; Marcus, George (eds.): «Writing culture: the poetics and politics of Ethnography». Berkeley: University of California Press, 1986.

Colau, Ada; Alemany, Adrià: «¡Sí se puede! Crónica de una pequeña gran victoria». Barcelona: Ediciones Destino, 2013.

Del Valle, Teresa: «Metodología para la elaboración de una autobiografía». En Sanz, Carmela (ed.): *Género y trayectoria del profesorado universitario*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, 1995, p. 7-15.

Dietz, Gunther: «Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2011, vol. 1, núm. 6, p. 3-26.

Dietz, Gunther; Álvarez Veinguer, Aurora: «Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación». En Oehmichen, Cristina

(ed.): *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2014, p. 55-89.

Dussel, Enrique: *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

Escobar, Arturo: *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN, 1999.

Espinosa, Mónica: «Sin nostalgia por la coherencia maestra: subversiones feministas en epistemología y etnografía». En Restrepo, Eduardo; Uribe, María Victoria (comp.): *Antropologías transeúntes*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012, p. 229-68.

Fals Borda, Orlando: «Conocimiento y poder popular, lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá». Colombia: Siglo XXI, 1986.

Fals Borda, Orlando: «Una sociología sentipensante para América Latina». Barcelona: Anthropos, 2015.

Fanon, Frantz: «The Wretched of the Earth». Nueva York: Grove Weidenfield, 1963.

Flores, Juan Antonio: «Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas». *Ankulegi*, 2010, núm. 14, p. 11-23.

Frazier, Lessie Jo: «Genre, methodology and feminist practice». *Critical Anthropology*, 1993, vol. 4, núm. 13, p. 363-78.

Freire, Paulo: «Pedagogía de los oprimidos». México: Siglo XXI, 1970.

Gaja, Fernando: «Reparar los impactos de la burbuja constructora». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 2015, vol. 517, núm. XIX, p. 1-37.

Ghasarian, Christian: «De la etnografía a la etnografía reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas». Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008.

Gregorio, Carmen: «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2006, núm. 1, p. 22-39.

Grosfoguel, Ramón: «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos». En Vianello Alvise; Mañé, Bet (eds.): *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 97-108.

Grosfoguel, Ramón: «Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales». *Universitas Humanística, 2007*, núm. 63, p. 35-47.

Grupo De Estudios Antropológicos La Corrala (eds.): «Cartografía de la ciudad capitalista. Transformación urbana y conflictividad social en el estado español». Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

Haber, Alejandro: «Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada». *Revista de Antropología*, 2011, núm. 23, págs. 9-49.

Hale, Charles: «Entre el mapeo participativo y la «geopiratería»: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida». En Leyva, Xochitl, *et al.* (eds.): *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (Tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, 2011, p. 482-512.

Ibáñez, Jesús: «Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica». Madrid: Siglo Veintiuno, 2003.

Kottak, Conrad Phillip: *Antropología Cultural*. Madrid: Mc Graw Hill, 2014.

Jacknis, Ira: «Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: their use of photography and film». *Cultural Anthropology*, 1988, núm. 3, p. 160-177.

Lassiter, Luke Eric: «Collaborative Ethography». Chicago: Chicago University Press, 2005.

Le Bretón, David: «Por una antropología de las emociones». *Revista latinoamericana sobre cuerpo, emociones y sociedad*, 2013, vol. 4, núm. 10, p. 69-79.

Lugones, María: «Colonialidad y género». *Tabula* Rasa, 2008, núm. 9, págs. 73-101.

Lutz, Catherine; Abu-Lughod, Lila: «Language and the politics of emotion». Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Malinowski, Bronislaw: «Los argonautas del Pacífico occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica». Barcelona: Península, 2001 (1922).

Marcus, George; Fischer, Michael: «La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas». Buenos Aires: Amorrortu, 2000 (1986).

Marcus, George: «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden barroco». *Revista de Antropología Social*, 2008, núm. 17, p. 27-48.

Mignolo, Walter: «Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo». Madrid: Akal, 2003 (2000).

Moore, Henrietta: «Antropología y feminismo». Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

Rappaport, Joanne: «Más allá de la escritura: la epistemología de la escritura en colaboración». *Revista Colombiana de Antropología*, 2007, núm. 43, p. 197-229.

Rappaport, Joanne: «Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica». En Leyva, Xochitl, *et al.* (eds.): *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (Tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, 2011, p. 327-369.

Restrepo, Eduardo; Escobar, Arturo: «Antropologías en el mundo». *Jangwa Pana*, 2004, núm. 3, págs. 10-31.

Ribeiro, Gustavo Lins; Escobar, Arturo: «Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder». En Ribeiro, Gustavo Lins;

Escobar, Arturo (eds.): *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México D.F.: The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, UAM y UI, 2009, p. 25-54.

Santos, Boaventura de Sousa: «Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social». México: Siglo XXI Editores, 2009.

Sebastiani, Luca; Fernández, Borja Í.; García, Rocío: «Lotte per il diritto alla casa nello Stato spagnolo: la Plataforma de Afectados por la Hipoteca. Campagne, successi e alcune chiavi di riflessione». *Interface. A Journal for and about Social Movements*, 2016, vol. 2, núm. 8, p. 363-393.

Scheper-Hughes, Nancy; Lock, Margaret: «The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly New Series*, 1987, vol.1, núm.1, pp. 6-41.

Stavenhagen, Rodolfo: «Decolonizing applied social sciences». *Human Organization*, 1971, vol. 4, núm. 30, p. 33-44.

Stocking, George: «Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras». *Revista de Antropología Social*, 2002, núm. 11, págs. 11-38.

Tapias, César; Espinosa, Nicolás: «En el plano, los escenarios y la puesta en escena etnográfica. Una conversación con Joanne Rappaport y César Abadía». *Tábula Rasa*, 2010, núm. 13, p. 341-62.

Villasante, Tomás: «Desbordes Creativos: estilos y estrategias para la transformación social». Madrid: La Catarata, 2006.

Villasante, Tomás: «Una articulación metodológica: desde textos del Socio-análisis, I(A)P, Philosophy of Praxis, Evelyn F. Keller, Boaventura S. Santos, etc.». *Política y Sociedad*, 2007, vol. 1, núm. 44, p. 141-157.

Williams, Raymond: «Marxismo y literatura». Barcelona: Ediciones Península, 1997.

Yamashita, Shinji: «Reconfigurando la antropología: una visión desde el Japón». En Ribeiro, Gustavo Lins; Escobar, Arturo (eds.): *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México D.F.: The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, UAM y UI, 2009, p. 57-79.

FLAMENCO, SABER GITANO. EMERGENCIAS PARA REPENSAR LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD DE/DESDE ANDALUCÍA

Iván Periáñez-Bolaño
Universidad de Sevilla

¡Camelamos naquerar! ¡Camelamos guillabar la Rompién![1]

En la actualidad, el flamenco es admirado y promocionado por las narrativas y prácticas hegemónicas del Norte global y local. La consideración de *arte universal,* presentada como falacia semántica convertida en sacralidad, es resultado de la paulatina e incesante patrimonialización institucional para su exportación como producto cultural de consumo, según las lógicas del globalismo culturalista y el localismo globalista. Desde estas posiciones, el interés por el flamenco se sustenta sobre todo en cuatro supuestos: Primero, el flamenco es una música, un arte en sí mismo que se comprende únicamente por su expresión estética y técnica. Segundo, la patrimonialización glocal de expresiones socioculturales en la modernidad construye identidad(es). En este caso, el flamenco representa una manifestación musical que proyecta la (una) cultura andaluza al mundo. Tercero, la apropiación y/o proyección interesada, cosificada y selectiva de elementos culturales concretos de grupos minorizados, genera recursos económicos sobre todo para los promotores de la expropiación y los consumidores-creyentes del multiculturalismo global y local. En uno y otro caso, ambas no se entienden ni presentan separadas, quedando íntimamente ligadas a las lógicas de la modernidad, la colonialidad, el capitalismo y el colonialismo interno y externo. La posición es clara desde este paradigma y sus prácticas, el flamenco, al igual que otras expresiones originadas por distintos grupos del Sur global (por ejemplo, la música Gnawi o la música Garífuna, por citar dos de ellas) es admirado únicamente como fenómeno

1. Las expresiones significan, en este texto, «Queremos hablar», «Queremos cantar la gitaneidad/la cultura gitana».

musical, artístico, estético, como producto de consumo deslocalizado, o como generador de una identidad construida y narrada desde las mismas claves del estado-nación modernos y las *bellas artes*. Según esto último, el cuarto supuesto es originado y circulado por las narrativas y prácticas procedentes de las academias, las universidades y el asociacionismo local, aún las denominadas corrientes críticas con la modernidad en/desde Andalucía, cuando contemplan la asunción de que el flamenco soporta una única historicidad, una única cultura y etnicidad, o una territorialización de los saberes y sonoridades que lo definirían, a su misma vez, como arte andaluz y universal. Así se recoge, entre otras, en el Estatuto de Autonomía de Andalucía (2007), desde los discursos y representaciones circulados por las normativas relativas al flamenco, las academias y las universidades andaluzas, o la extensa biblioteca colonial de la flamencología, la musicología y la etnomusicología cuando tratan, si es que lo hacen estas últimas, de las relaciones inseparables entre familias gitanas-cultura Romaní-flamenco.

Según estas narrativas, el flamenco es común, conocido y encastrado en la cotidianidad y genealogías familiares de todas y todos los andaluces. O lo que es más inquietante, admitiendo una pretendida universalidad que no es más que la narrativa representacional moderna del antropocentrismo (Vázquez, 2017a), esto es, del desligazón incluso de la casa comunal viva de todos los grupos humanos donde se asienta el verdadero territorio de los mundos plurales. Difícilmente puede entenderse esta deslocalización de las comunidades, menos aún de su ubicación terráquea, si no es precisamente para colonizar las memorias y los saberes, incluso los de la Madre-Tierra. Si de esto tratan los discursos y representaciones del *más allá y del más acá* flamenco, no hay borrado más intenso, ni violencia más directa. Como tampoco análisis profundo y argumentación compleja que lo soporte. Claro que, sobre estos aspectos, no ha existido nunca un debate profundo y plural en estos contextos de poder, entre otras, por la ausencia de voces gitanas que, aún estando sobradamente preparadas suelen ser silenciadas, invisibilizadas o señaladas únicamente para la cuestión artística, cuando no folclórica. No existen espacios y entornos académicos o de difusión mediática estables y continuados que den cabida a las epistemologías y prácticas alternativas gitanas originadas desde Andalucía, en este caso, y reiteramos que no es por nombres, conocimientos, capacidades, profesionalidad y formación[2].

2. En este sentido, queremos agradecer a los coordinadores y a la editorial de la Universidad de Granada, la invitación para participar en este monográfico

Las gitanas y gitanos somos fuente de conocimiento

Estas fijaciones de la colonialidad y el colonialismo difícilmente admiten que los procesos constitutivos del flamenco-gitano refieren a saberes y prácticas contemporáneas de resistencia epistémica y re-existencia aiesthética (Albán, 2012; Maldonado-Torres, 2017) que van más allá de la cuestión musical, porque corresponden a unas formas de vida fusionadas a procesos cognitivos, cognoscitivos, genealógicos, históricos y culturales ausentes del oficialismo académico y político, o de la institucionalización en sus distintos formatos y espacios. Desde estas posturas, el flamenco es una música, una expresión, una manifestación de la identidad andaluza que difícilmente acepta siquiera la introducción de matices al conjunto de sus verdades admitidas, construidas y reproducidas de una u otra forma durante dos siglos.

El flamenco así pensado, narrado y circulado es la cara oculta de la modernidad (Mignolo, 2003) en Andalucía con respecto a las familias gitanas andaluzas y la cultura Romaní. Para este caso, encierra uno de los extremos de la modernidad/colonialidad, el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado más ocultos por el saber/poder local, al menos en dos sentidos que discurren paralelos: Proyectando una identidad imaginaria y connivente con el monoculturalismo, la linealidad temporal, el esencialismo histórico y la unidireccionalidad discursiva, que diluye la originalidad, la creatividad y el protagonismo de la cultura gitana en el flamenco y en la conformación identitaria de Andalucía. O un paso más allá, negando incluso la aportación, de forma que se suprime de todo nominalismo, de toda narrativa y práctica institucional, política, cultural o asociativa, cualquier atisbo que indique originalidad, creatividad y protagonismo de las familias gitanas andaluzas y la cultura Romaní. Es comprensible que no se admitan estas relaciones si quedan ausentes o negadas, entre otras:

Las recurrencias íntimas entre las sonoridades y trascendencias del flamenco-gitano con las músicas y ragas indias, que en este caso contienen significaciones y prácticas concurrentes (Peña, 2013: 18-19) desprendidas de las músicas, los códigos y las notaciones occidentales. Además, no se entiende el flamenco-gitano si son silenciadas las diásporas, expulsiones, persecuciones y exterminios planificados contra la población Romaní en Europa y España (Motos, 2009), por extensión colonial también en Abya-Yala, Las Américas, El Caribe (Martínez, 2010; Mirga-Kruszelnicka, 2016; Periáñez-Bolaño, 2019), y más recientemente el Porrajmos (Hancock, 2008) o el Samudaripén, términos que refieren al Holocausto Romaní acontecido en la Segunda Guerra Mundial. O si se resta relevancia a la creatividad, profundidad y originalidad de la producción literaria de Tío José Heredia Maya, primer gitano doctor y profesor universitario en

España. Pongamos por casos los poemarios-obras de teatro, *Camelamos naquerar* (1976) y *Macama jonda* (1983), el primero producido para denunciar que a finales del siglo xx aún quedaban normativas específicas anti-gitanas, la segunda para hablar por primera vez del encuentro intercultural en las dos orillas del Mediterráneo entre familias gitanas y andalusíes. Por otro lado, no puede re-conocerse el flamenco-gitano como epistemología del sentir situada si se banaliza la relevancia del romanés (idioma común de los romá), tanto en el flamenco como en las relaciones de sociabilidad próximas, y en los esfuerzos por su salvaguarda, aprendizaje y transmisión (Montoya y Gabarri, 2010; Jiménez, 2009), tras cinco siglos de normativas ininterrumpidas para erradicar este elemento fundamental de auto-representación y trasmisión comunal. O si se borra del discurso hegemónico las relaciones entre el proyecto de exterminio contra la población romaní en España desde 1749 hasta 1783 (Martínez, 2014), denominado «La Gran Redada» (Gómez-Alfaro, 1993) o «Prisión general contra gitanos» (Zoido-Naranjo, 2009), con la aparición reconocida del primer cantaor Tío Luis *El de la Juliana* en esas mismas fechas, así como de las letras de los cantes asociados a este hecho terrible. Sin conocer y re-conocer este episodio lamentable y poco tratado, la colonialidad de la (des-)memoria moderna ausenta la existencia y persistencia continua y continuada de genealogías interconectadas a ese patrimonio común que es el flamenco para las familias gitanas, al menos desde entonces hasta la actualidad. A su vez, no podríamos entender el flamenco-gitano como epistemología del sentir si no se reconocen las articulaciones con distintos actores del movimiento asociativo gitano, tomemos por caso el feminismo gitano descolonial andaluz (Filigrana, 2019), u otros activos y comunicantes en distintos campos y dimensiones sociopolíticas y culturales. O si no se contemplan las interconexiones entre el flamenco-gitano y formas específicas de narrar, convivir y expresar las religiosidades y las creencias plurales de las comunidades gitanas. O si no se observan que existen códigos comunicativos específicos, además del romanés, que aparecen en las relaciones de sociabilidad cotidiana articuladas a las sonoridades vernáculas del flamenco-gitano, esto es, son inseparables de un saber-saber y de un saber estar comunitario, donde las corporeidades juegan un papel mas que relevante.

Sin extender estas emergencias, estas muestran que el flamenco-gitano, en tanto que epistemología del sentir situada, trasciende la cuestión musical aislada ya que es inseparable de estos y otros hechos, transmisiones, aprendizajes y memorias legadas inter-generacionalmente. En este caso, los entornos y narrativas hegemónicas no contemplan la posibilidad real y efectiva de contener en el debate y la crítica las existencias y persistencias

de formas otras de saber-saber, de saber-hacer y de hacer-hacer situadas en comunidades culturales específicas, donde sonoridades particulares quedan fusionadas y subsumidas a sociabilidades, aprendizaje vernáculo y códigos comunicativos concretos. Esto implica, entre otras, conocer, re-conocer, si fuera posible con-vivir, el flamenco más allá de su expresión artística, musical o monocultural, de forma que, por ejemplo, la localización de saberes en relación con la territorialización político-administrativa sea desplazada por la ubicación de estos conocimientos en los grupos y formas de vida que los practican y salvaguardan inter-generacionalmente.

Continuando con esta idea, si tomamos el cante por soleá; sus implicaciones, sentidos y significaciones de originalidad y creatividad no se localizan de igual forma si, recogiendo uno de sus múltiples estilos, la nombramos soleá de Alcalá o soleá de Tío Joaquín *el de La Paula* o soleá de la Tía *Roezna*. La primera ancla en abstracto, quedando su entendimiento sujeto a una circunscripción político-administrativa, las dos siguientes, sin embargo, emergen a sus portadores de saber, sus genealogías y descendencias, su concreción práctica y su diversidad interna interpretativa ¿Significa esto que la totalidad de la población en Alcalá crean, originan, son, sienten, conocen, pertenecen, salvaguardan, descienden familiarmente, o transmiten no ya la sonoridad específica, sino los conocimientos socioculturales y las memorias situadas que se requieren para ello? ¿Significa esta territorialización el borrado de los originadores, genealogías y saberes situados que dan sustento y protección a este patrimonio? Estas cuestiones particulares son solo una muestra de cómo se proyecta y ancla la modernidad en/desde Andalucía, al reflejar claramente la colonialidad de las memorias y el borrado de los saberes localizados, ya que estas colonialidades no se entienden sino en el conjunto de las violencias ejercidas sobre la población y la cultura gitana. El ejemplo anterior y las cuestiones planteadas podrían extenderse al vocablo flamenco cuando aparece a solas o acompañado de las locuciones universal o andaluz.

Por esto mismo, igual de complejo es introducir o acompañar en estos entornos y producciones de saber/poder el vocablo gitano asociado a flamenco o al término cante, reverenciado desde aquellas posiciones vecinales como flamenco andaluz o cante jondo, cuando no flamenco universal. Estas expresiones no hacen más que homogeneizar y ocultar la diversidad que contiene y expresa en sus sentidos profundos y complejos, en este caso, la persistencia y presencia cultural gitana en Andalucía desde, al menos, el siglo XV. Y, en relación con el flamenco, antes incluso de que la historiografía oficial situara interesadamente su origen en el siglo XIX. Son curiosos estos olvidos con respecto a la cultura gitana, cuando precisamente una de las características de la identidad(es) andaluza(s) debiera

ser su pluriversidad construida y re-significada en el contacto acontecido entre singularidades culturales e históricas. Obviar este hecho es un acto de colonialidad interna y externa que niega la creatividad y originalidad gitana del flamenco.

La reivindicación cultural y re-conocida del andalucismo, en este caso, no deslegitima su fuerza crítica y de auto-representación por admitir las creatividades y originalidades de las comunidades que conforman la pluralidad en un territorio concreto. Más bien al contrario, entendemos que esta argumentación refuerza la potencia generadora crítica con la modernidad y sus violencias. Tal vez podríamos hablar de las identidades andaluzas, de las culturas andaluzas, de flamenco(-s) en plural, u otras expresiones que contemplen y complejicen la diversidad, como primer paso para con-vivir relaciones interculturales reales y efectivas. Tal vez, también, debiéramos introducir en el debate la pluralidad de formas de conocer, participar y pertenecer, de manera que puedan disfrutarse las singularidades y las concurrencias existentes entre epistemología y saber, ya que, aunque ambas refieren a formas de conocer, no tienen las mismas implicaciones y significaciones. En este caso, abrir el campo de la diversidad no es establecer jerarquías o grados, como reproducen los discursos hegemónicos de forma perversa cuando se plantean estas cuestiones desde posiciones críticas con la colonialidad, sino todo lo contrario, amplía la pluralidad, y, por esto mismo, las posibilidades de complejizar y enfrentar las narrativas y representaciones del monoculturalismo. Las cuáles no se solucionan añadiendo los vocablos hibridez o mestizaje, términos de reminiscencia fenotípica que actúan como eufemismos para tapar la homogenización y la predominancia de un grupo cultural sobre otros. Recoger la pluralidad en un cajón estanco, justificando esta práctica como parapeto para erradicar las diferencias, muestra en su definición misma la idea a priori de homogeneización y jerarquización de quién tiene la posibilidad de nombrar, ya que re-conocer, complejizar y con-vivir la diversidad consiste precisamente en emerger las singularidades y promover el intercambio entre las mismas. En este caso, no con un sentido de estratificación ni para marcar niveles de mejor ni peor, sino para acometer con profundidad procesos de justicia cognitiva y justicia social (Santos, Nunes y Meneses, 2007; Santos, 2010) originados desde Andalucía y junto al Sur global en los márgenes de los márgenes del pensamiento eurocentrado, de las formas de validación del conocimiento científico, lectoescrito y monumental, así como del marco relacional y compresivo de la diversidad anclada a las lógicas de los nacionalismos decimonónicos, sean, en este caso, periféricos o no.

Una aproximación a la epistemología del sentir situada

Mientras construimos esa posibilidad, de entre todas las ocultaciones y sistematizaciones académicas, políticas y culturales para la banalización del protagonismo de las familias gitanas y la cultura Romaní en el flamenco, la más profunda, por esto mismo, es no admitir que es un corpus epistémico localizado en estas familias y en esta cultura. No es de extrañar, en este caso, que no se hayan abordado desde las instituciones universitarias, asociativas, culturales y políticas un análisis profundo sobre las implicaciones que generan re-pensar el flamenco como «Epistemología del Sentir situada» (Periáñez, 2016, 2017, 2019). Acometer esta posibilidad entraña re-conocer el flamenco gitano como un conjunto de saberes, procesos y relaciones que trascienden el hecho estético-musical concreto, autónomo o aislado. A su vez, su emergencia como corpus teórico-metodológico surge de la necesidad de confrontar y dialogar con la modernidad acerca de los olvidos, negaciones, silencios y borrados que conforman la «herida colonial romaní» (Fernández-Garcés, 2016: 230) y la «historia romaní» (Fernández-Ortega, 2019: 447), en tanto que inseparables de la presencia, originalidad y persistencia cultural gitana en/desde Andalucía y del flamenco.

El flamenco-gitano, en este caso, desvela no solo cuestiones identitarias y trascendentales para la reproducción comunitaria y la auto-representación de sus protagonistas y genealogías familiares, sino que, además, estos mismos conocimientos están capacitados para construir y emerger propuestas que enfrenten y dialoguen con la racionalidad moderna sus formas de conocer y representar la (una) contemporaneidad. La epistemología del sentir situada se plantea, así, como emergencia localizada junto al Sur global para la descolonización del arte y la estética, y, a su misma vez, se posiciona para participar en un debate de epistemologías alternativas al conocimiento científico eurocentrado. Para la epistemología del sentir situada, lo relevante en el plano narrativo y académico es la presentación de argumentaciones que contribuyan a la construcción de alternativas plurales (Santos, 2011; Meneses, 2014). Su intención, su motivación y su origen hablan de las posibilidades de encuentro entre culturas minorizadas, borradas o folclorizadas, las cuales, emergen propuestas localizadas para participar en la descolonización de la memoria, la estética, la metodología, la epistemología, las corporeidades, las historias y la temporalidad convocadas por la meta-narrativa de la modernidad.

En este sentido, si concretamos las significaciones que recogen los términos seleccionados para presentar el flamenco-gitano como contenido epistémico y metodológico, «Epistemología» señala que nos encontramos ante un conjunto de saberes y prácticas específicas sin las cuales no pueden entenderse sus concreciones sonoras. El saber-saber y el saber-hacer fla-

menco-gitano es, tiene, contiene y salvaguarda una serie de conocimientos, memorias, legados y experiencias que son los que posibilitan que los y las gitanas flamencas ordenen de forma singular los sonidos generalistas o las notas musicales comunes de una forma concreta y no de otra (Blacking, 2010). Esto quiere decir que son las formas de vida las que provocan músicas específicas, por lo tanto, no son aislables ni se re-conocen por separado. Por esto, las sonoridades del flamenco-gitano suenan como suenan, porque están fusionadas a unos conocimientos, memorias rítmicas y prácticas de vida contemporáneas, existentes a su misma vez en «precedencia» (Vázquez, 2017); esto es, son inseparables, impensables e irreconocibles sin la presencia de las genealogías interfamiliares y las memorias legadas en su re-significación presente.

Por su parte, la expresión «del Sentir» indica que estos saberes y prácticas no se aprenden, conocen y transfieren a través del aprendizaje reglado, formal e institucional mediado por las academias, el racionalismo cartesiano, la estética kantiana, el espacio euclidiano, la notación musical, el pentagrama, el método científico o la lectoescritura. El flamenco-gitano no implica ni necesita de los procesos anteriores, más bien los desplaza, ya que sus canales de conocimiento son la oralidad, la presencia ineludible y continuada del ritmo y del compás legado de las memorias en las actividades cotidianas y trascedentes, mediante la transmisión intergeneracional, interfamiliar y comunitaria. Es del sentir porque no necesita de la hegemonía de la vista para adquirir, comprender y circular estos saberes y prácticas, ya que su soporte son las emociones, las corporeidades y las percepciones sonoras, orales, táctiles y gustativas. Del sentir, implica estar juntos y juntas, ya que estos conocimientos no se aprenden en soledad, mediante la escritura, o aislado de estos procesos, sociabilidades y cogniciones particulares. Por su parte, el vocablo «Situada» (Haraway, 1995) subraya que estos saberes y prácticas, estos conocimientos y metodologías se localizan en los protagonistas conocedores, transmisores, originadores y mantenedores de este patrimonio inmaterial legado, en este caso, en/de las familias gitanas.

Con estos mimbres y urdimbres, la epistemología del sentir situada emerge selectivamente los siguientes procesos: Primero, el flamenco gitano es y requiere del *Aprendizaje vernáculo de un patrimonio inmaterial situado y legado* fundamentalmente por los y las mayores en entornos y relaciones de sociabilidad próximas. Segundo, en el aprendizaje de estos saberes intervienen fusionados la *oralidad, el sonido, la memoria rítmica y secuencial, la escucha y los silencios*, de forma que descoloniza la estética moderna al desplazar los criterios de contemplación pasiva, el gusto individualizado, la hegemonía de la vista o la separación de la expresión sonora de las formas

socioculturales que le dan vida. Desplaza, por esto mismo, los criterios del conocimiento reglado hegemónico, según los cuales es conocedor de un saber quien obtiene un título, y con él una supuesta capacitación técnica, experta y pedagógica para la enseñanza. Las formas de aprendizaje, trasmisión y salvaguarda del flamenco-gitano descolonizan el conocimiento y la tecnificación normalizada, alejada de los grupos y entornos de producción vernáculas. Tercero, el flamenco-gitano es inseparable, porque los contiene y expresa, de los *Grandes Traumas comunitarios* padecidos por el pueblo y la cultura Romaní-Gitana en España y en Andalucía, caso de la comentada Gran redada o Prisión general contra gitanos. Cuarto, el flamenco-gitano salvaguarda *elementos y procesos socioculturales de auto-representación para la resistencia*, caso del romanés. Quinto, el flamenco, en tanto que epistemología del sentir situada, presenta elementos que se configuran como *antídotos cognitivos y culturales* frente a las violencias ejercidas por el colonialismo, la colonialidad, el capitalismo y el patriarcado. En este caso, al emerger voces y producciones gitanas, así como presentando procesos perceptivos y emocionales que actúan como alivios físicos y corporales frente a las tensiones de la modernidad y sus colonialidades. Sexto, este patrimonio legado que es el flamenco-gitano consigue activar y promover *estrategias de movilidad social para la vida y la re-existencia*, y no solo en el ámbito de la profesionalización artística, sino también en otras dimensiones socio-laborales, asociativas, educativas, formativas, culturales y políticas donde el flamenco-gitano, en tanto que contenido epistémico y metodológico en los términos que aquí venimos expresando, se presenta como un elemento transversal en/desde/junto a las concreciones estratégicas específicas para cada campo de actuación[3].

Transiciones sonoras. hacia una justicia social y cognitiva glocal

Para finalizar este debate abierto de alternativas en construcción que presenta la epistemología del sentir situada, estamos de acuerdo con el antropólogo John Blacking (2010) cuando afirma que es una característica común a todas las sociedades el tener, el hacer música. Esto no es lo relevante, señala el autor, en tanto que es una cualidad común a los grupos humanos. Lo interesante es comprender por qué cada sociedad ordena de manera particular unos sonidos que son generales, y esto tiene que ver con las formas de vida de cada una de ellas, con sus formas de conocerse

3. Para profundizar en los procesos, posibilidades y disponibilidades que constituyen la «Epistemología del Sentir situada», ver Periáñez-Bolaño, 2016, 2017, 2019.

a sí mismos, de reconocer con otros y otras, con la naturaleza y con la trascendencia. Estos aspectos todos hablan de epistemología, en este caso, del flamenco-gitano como conjunto de saberes y de prácticas concretas que van más allá de la concreción sonora, ya que cuentan como son las culturas que las originan, las producen, las transmiten y las salvaguardan. Esto es claro, el sonido pre-existe al ser humano, estaba ahí antes, por lo tanto, no es de invención humana. Sin embargo, la música sí es de creación humana, pero no es una originalidad en abstracto, sino que es concretada por cada grupo cultural de formas distintas y diversas según sus experiencias vitales e históricas.

Según esto, y desde aquí, en un sentido general las sonoridades vernáculas localizadas en el Sur global hablan, narran, cantan, tocan, bailan y percuten sus formas de vidas en precedencia, en tanto que mantienen y expresan memorias, epistemologías y patrimonios contemporáneos que no han conseguido ser borrados. Por esto mismo, el flamenco-gitano es tanto «huella» (Vázquez, 2017b) de la memoria como patrimonio existente, continuo y continuado en/de las familias gitanas. Por tanto, y esto es extensible a las sonoridades producidas desde el Sur global, estas hablan, cuentan y salvaguardan un tesoro vivo que es inmedible por su valor cualitativo, cultural y humano. Habrá que escuchar cómo cantan, tocan y bailan estos grupos y comunidades para re-conocer(-nos) en la pluralidad de formas de vida y culturales, sus persistencias, originalidades y creatividades. Las sonoridades vernáculas cuentan cómo son las culturas que las producen. Las sonoridades vernáculas guardan y transmiten saberes y prácticas concretas que han intentado ser suprimidas, cooptadas o banalizadas, y que, sin embargo, han sido salvaguardadas a través de las memorias legadas y la transmisión interfamiliar e intergeneracional.

Según estas consideraciones, el desarrollo de los procesos que hemos tratado para re-conocer el flamenco-gitano como epistemología del sentir situada, como un conjunto de saberes, memorias y prácticas de re-existencia localizado, nos permite emerger las ausencias de la colonialidad/modernidad en sus concreciones global y local, por tanto, en una doble dirección con respecto a las familias gitanas y la cultura romaní. De esta forma, introduce otras complejidades y articulaciones en el análisis y las propuestas para el debate situado en las perspectivas descolonial y de las epistemologías del Sur. Esta apertura a la pluralidad puede abrir nuevos caminos para tejer la resistencia y la re-existencia desde los bordes del proyecto modernizador, de forma que nos permita ampliar las experiencias, conocimientos y prácticas diversas y singulares, junto a otras epistemologías y formas de vida localizadas en el Sur global. Y Andalucía, en este caso, como lugar de contacto y encuentro entre culturas, como territorio

doblemente colonizado, no debería alejar de su perspectiva que estas mismas pluralidades son las que han sufrido en este espacio el origen y la continuidad de la modernidad y la colonialidad. Todas atravesadas por las violencias de la clasificación racial para el exterminio o borrado cultural y físico. Transversales todas al feminicidio, el exterminio, el borrado histórico y cognitivo naturalizado y normalizado contra las mujeres y sus posibilidades de participación real, efectiva y desjerarquizada en la vida pública y para la toma de decisiones. A su misma vez, racialización/racismo y patriarcado unidos indefectiblemente al capitalismo del estado-nación, planificado y re-nombrado de formas diversas desde el siglo xv hasta la actualidad.

Por tanto, si de emerger estas ausencias se trata, no tiene sentido ocultar tanto la persistencia histórica y cultural como la originalidad y creatividad de los conocimientos y prácticas concretas de los grupos que han co-habitado, o más preciso aún, que han con-vivido y con-viven en Andalucía. Esta tierra, y las culturas que la identifican y le dan sentido y pertenencia contiene las presencias, persistencias y articulaciones necesarias para pensar, re-pensar y des-pensar las colonialidades, los colonialismos y las concreciones del patriarcado y el capitalismo desde diferentes perspectivas, junto a otras comunidades y junto a otros saberes cuyos dolores y traumas no son medibles ni cuantificables, aunque sí concurrentes con la violencia transversal de la modernidad. Esta debiera ser o constituirse como fuerza de la diversidad en/desde Andalucía, reconociendo no solo que se duele de la colonialidad infringida, sino también, que es deudora y productora de esa misma colonialidad en su dimensión interna. Mas aún, la modernidad/colonialidad, sea interna o externa, se lleva a cabo de forma particular contra los grupos marcados como no modernos, no contemporáneos, no existentes, y no sobre un territorio en abstracto. Los Sures globales no se corresponden con espacios geográficos, sino que refieren a saberes, a prácticas y a comunidades concretas y contemporáneas minorizadas, olvidadas o negadas. Entonces, puede ser interesante, para ampliar el campo y la consistencia de las argumentaciones frente a estas violencias, escuchar qué dicen, qué sienten, qué piensan, cómo expresan estas voces, estas memorias, estas epistemologías sonoras y estas historias, las heridas y las marcas propiciadas por las violencias moderno-coloniales. También, a su misma vez, escuchar cómo son re-significados estos procesos y dolores desde formas existentes y disponibles de resistencia y re-existencia. Sastipen thaj Mestipen.

Bibliografía

Albán Achinte, Adolfo: «Estéticas de la re-existencia: ¿lo político del arte?». En Mignolo, Walter; Gómez, Pedro Pablo (eds.). *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012, p. 281-295.

Blacking, John: *¿Hay música en el Hombre?*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Fernández Garcés, Helios: «El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial». *Tabula Rasa*, 2016, núm. 25, p. 225-251.

Fernández Ortega, Cayetano: «La memoria colectiva romaní y los límites epistemológicos de la historiografía occidental». En Santos, Boaventura de Sousa y Sena Martins, Bruno (eds.): *El Pluriverso de los Derechos Humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad*. Ciudad de México: Akal, 2019, p. 447-462.

Filigrana García, Pastora: «Descolonizar y despatriarcalizar Andalucía. Una mirada feminista gitana-andaluza». En Ochoa Muñoz, Karina (coord.): *Miradas en torno al problema colonial: Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*. Madrid, Akal: 2019, p. 265-285.

Gómez Alfaro, Antonio: *La gran redada de gitanos: España, la prisión general de gitanos en 1749*. Madrid: Presencia Gitana, 1993.

Hancock, Ian: «La interpretación de una palabra: Porrajmos como holocausto». *O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani (revista trimestral de investigación gitana)*, 2008, núm. 62, p. 29-32.

Haraway, Donna: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

Heredia Maya, José: *Obra poética completa (poesía y teatro)*. Granada: Universidad de Granada, 2013.

Jiménez González, Nicolás: «¿El romanó, el caló, el romanó-kaló o el gitañol? Cincuenta y tres notas sociolingüísticas en torno a los gitanos españoles». *Anales de Historia Contemporánea*, 2009, núm. 2, p. 149-166.

Maldonado Torres, Nelson: «El arte como territorio de re-existencia: una aproximación decolonial». *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, 2017, vol. VIII, p. 26-28.

Martínez Martínez, Manuel: *Los gitanos y las gitanas de España a mediados del siglo XVIII. El fracaso de un proyecto de exterminio (1748-1765)*. Almería: Universidad de Almería, 2014.

Martínez Martínez, Manuel: «Los gitanos y la prohibición de pasar a las Indias españolas». *Revista de la CECEL. Expediciones y pasajeros a Indias*, 2010, núm. 10, p. 71-90.

Meneses, María Paula: «Diálogos de saberes, debates de poderes: possibilidades metodológicas para ampliar diálogos no Sul global». *Aberto Brasilia*, 2014, vol. 27, núm. 91, p. 90-110.

Mignolo, Walter: *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

Mirga Kruszelnicka, Anna: «*The associations are all we have. Comparative study of the Romani associationism and ethnic mobilization in Spain and Colombia*». Directores: Silvia Carrasco y Bálint-Abel Beremenyi. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2016.

Montoya, Juan Ramón; Gabarri, Israel: *La Lengua romaní en España desde el siglo XVIII hasta nuestros días*. Logroño y Madrid: Autoedición, 2010.

Motos Pérez, Isaac: «Lo que no se olvida: 1499-1978». *Anales de Historia Contemporánea*, 2009, núm. 25, p. 57-74.

Peña Fernández, Pedro: *Los gitanos flamencos*. Córdoba: Almuzara, 2013.

Periáñez Bolaño, Iván: «¿Caribe diverso sin la cultura gitana?, Reflexiones desde la Epistemología(s) del Sentir Situada». *Revista Brasileira do Caribe* (en prensa).

Periáñez Bolaño, Iván: «Flamenco y Ghiwane, epistemologías musicales a contra-punto: silencios, emergencias y resistencias». *Cadernos de Estudos Culturais*, 2017, vol. 8, núm. 16, págs. 127-146.

Periáñez Bolaño, Iván. «Ser y sentir flamenco: Descolonizando la estética moderno-colonial desde los bordes». *Revista Andaluza de Antropología*, 2016, núm. 10, p. 29-53.

Santos, Boaventura de Sousa: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta/Ilsa, 2011.

Santos, Boaventura de Sousa: *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

Santos, Boaventura de Sousa; Arriscado Nunes, Joao; Meneses, María Paula: «Opening up the canon of knowledge and recognition of difference». En Santos, Boaventura de Sousa (ed.): *Another knowledge is possible. Beyond Northern epistemologies*. Londres: Verso, 2007, p. XIX-LXII.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, María Paula (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014.

Vazquez, Rolando: «Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing design». *Design Philosophy Papers*, 2017a, vol. 15, núm. 1, p. 77-91.

Vázquez, Rolando: «Relational temporalities: From modernity to the decolonial». 2017b, p. 1-21 (artículo sin publicar).

Zoido Naranjo, Antonio: *La ilustración contra los gitanos. Antecedentes, historia y consecuencia de la Prisión General*. Sevilla: Signatura Ediciones, 2009.

DE GRAMSCI A LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS: POR UNA RELECTURA DECOLONIAL DEL SUR DE ITALIA

Francesco Caruso
Università della Calabria

En 1860 Giuseppe Garibaldi al mando de la «expedición de los Mil» liberó el sur de Italia de siglos de ocupación extranjera. La retórica nacionalista, así como la opinión pública, los libros escolares, la literatura hegemónica, han alabado durante más de un siglo los actos heroicos de este pequeño grupo de patriotas del *Risorgimento* que liberaron el sur de Italia de siglos de dominación extranjera permitiendo, la tan esperada «Unificación de Italia». La historia es en realidad más compleja y menos lineal de lo que podría parecer, incluso si limitamos el análisis solo a los acontecimientos de la epopeya de Garibaldi: de patriotas a terroristas la distancia puede ser muy corta, depende de la perspectiva desde la que se mire.

La masacre de Bronte es un buen ejemplo; cientos de campesinos fueron arrestados por el ejército de Garibaldi, y fusilados algunos de ellos en la plaza de la localidad, culpables simplemente de haber confundido la lucha por el establecimiento del régimen liberal de los Saboya con un proceso de emancipación social, y por lo tanto, el fin de sus condiciones de miseria. Según la historia oficial los campesinos de Bronte eran unos analfabetos e ignorantes que habían dado espacio a sus instintos primitivos asaltando las casas de los terratenientes y notables locales.

Esta retórica de enfrentamiento entre civilización y barbarie reaparecerá posteriormente para identificar los sucesos acaecidos en otros pueblos del sur de Italia durante los años siguientes, –recuérdese la masacre de Pontelandolfo en 1861, en la que cientos de civiles fueron asesinados como represalia tras el asesinato de varios soldados italianos– en los que leyes especiales y tribunales militares ayudaron a errradicar con la violencia más exacerbada el fenómeno del llamado «brigantaggio» (bandolerismo). Término cuya misma definición puso de relieve el intento de degradación semántica de la resistencia al invasor piamontés

hacia acepciones relacionadas con la simple delincuencia. Fenómeno en el que la historiografía liberal y marxista participaron por igual negando el tamaño político de estos movimientos. Así, estos «bandidos» proporcionaron a los grupos dominantes la excusa definitiva de un atraso «crónico» del pueblo del sur, que rechazó en masa el progreso y la civilización ofrecidos por el recién nacido gobierno italiano de la mano de un ejército de más de cien mil hombres comprometido en la represión de rebeliones campesinas.

En términos más generales, con la unificación de Italia, la historia del sur del país comienza a narrarse en relación con su diversidad con respecto del norte del mismo: si las regiones del norte de Italia se acercan cada vez más a la idea del progreso europeo, los dispositivos discursivos y gubernamentales convierten al sur en el polo negativo, el punto débil, el agujero negro, algo más cercano al África beduina que a la Europa civil. De esta manera «el sur dejó de ser un reino y se convirtió en un problema» (Placanica, 1998: 160).

Los movimientos de 1848 con el consiguiente exilio de los liberales napolitanos protagonistas de las rebeliones contra el gobierno borbónico serán decisivos en la construcción de este «orientalismo en un solo país» (Schneider, 1998). Los exiliados, bien recibidos en el norte de Italia o Inglaterra, acentuarán el discurso anti-sur, destacando la persistencia de tradiciones ancestrales que hicieron que las clases subalternas del sur sean impermeables a la modernidad (Petrusewicz,1998).

En la práctica, como señalan algunos académicos, ya en 1860 Italia participó en la empresa colonial europea, conquistando el sur de la península y representándola con las características típicas que se encuentran en el archivo colonial global. En este caso un «archivo colonial interno» (Conelli, 2017) en el que el sur se constituye como las antípodas del resto de la nación, dado que se observa, describe y representa como el polo opuesto a la civilización y el progreso, asumiendo así los términos negativos de los valores de la nación italiana y el oeste europeo. No es casualidad que el joven Alfredo Nicéforo, después de la derrota de Adua, la atribuya al debilitamiento del Estado italiano provocado por la diversidad racial entre los habitantes de la nación y propuso

> una Italia federal con estructuras gubernamentales adecuadas a las características de sus grupos étnicos: un estado fundado en el norte sobre principios liberales y en el sur sobre la necesidad de ejercer el control autoritario sobre un pueblo atrasado y rebelde (Niceforo, 1898: 33).

La legitimidad pseudocientífica de estos dispositivos discursivos será proporcionada por las lecturas positivistas realizadas por la escuela

lombarda sobre la inferioridad cultural, antropológica y biológica de las poblaciones del sur. Ejemplo de ello es que todavía a día de hoy en el Museo de Antropología Criminal ubicado en la Universidad de Turín, se expone el cráneo del calabrés Giuseppe Vilella a través del cual Cesare Lombroso presentó sus teorías sobre la desviación congénita de los sureños, ya físicamente perceptibles por la presencia del «hoyuelo occipital mediano».

Si bien la inferioridad del sur de Italia con respecto al norte sigue siendo el discurso dominante en la actualidad, aunque con formulaciones distintas que en el pasado, existen también múltiples intentos de observar ese sur desde una perspectiva completamente diferente. Una mirada enraizada en esas mismas tierras del sur y que tiene la intención de derrocar la tradicional visión elitista y hegemónica que se ha tenido del mismo y que acabamos de delinear. Una mirada que no se dirige hacia caballeros y héroes, ya sean estos reyes de España o de Saboya, sino hacia la historia extirpada de los subalternos, los que no tenían voz en la retórica de una u otra corona, y que fueron silenciados por la ideología de la centralidad de la clase obrera, criminalizada por la visión liberal de la democracia inacabada y nublada por la mirada de eruditos extranjeros que intentan estudiar ese «paraíso habitado por demonios».

En esta breve contribución trataremos de analizar las características de esta mirada alternativa hacia el sur y cómo ha ido encontrado la fuerza para emerger y afirmarse en contraposición con el pensamiento hegemónico dominante. Una mirada decolonial que todavía le resulta difícil encontrar dispositivos de fluidificación social, pero cuya mejor articulación y fortaleza se hace hoy más necesaria que nunca.

1. Una mirada subalterna hacia el sur Italia: ¿Gramsci más allá de Gramsci?

El punto de partida para abordar la cuestión de los grupos subalternos meridionales no puede dejar de comenzar a partir de los estudios de Antonio Gramsci. Trabajo que desafortunadamente el pensador sardo nunca logró completar debido a su prolongado estado de detención en las cárceles del país a manos del régimen fascista y el consiguiente deterioro de su condición física.

Si bien es cierto que la subalternidad representa una categoría central, estrechamente relacionada –como contrapartida subjetiva– con el pilar teórico gramsciano de la «hegemonía», el análisis y el estudio de los subalternos sigue siendo uno de los aspectos inacabados de su trabajo, como lo atestigua el intento parcial de sistematización a través de la redacción del cuaderno especial XXV titulado significativamente «al

margen de la historia. Historia de grupos sociales subalternos» (Gramsci, 1975: 2279-2294)[1].

El cuaderno, elaborado en 1934, de hecho se basa en la reanudación de algunas reflexiones de años anteriores –en particular en los cuadernos I y III– a las que hace algunas correcciones muy superficiales: la única nota significativa es el paso en la definición de «clases» a «grupos» subalternos que probablemente muestran una propensión, aún más marcada después de años pasados en el universo carcelario, en ese mundo subterráneo de «moléculas pulverizadas donde todo lo elemental sobrevive en el hombre moderno, reaviva irresistiblemente» (Gramsci, 1972: 19), al centrar la atención en el carácter múltiple de las figuras sociales atribuibles a la categoría de subalternidad.

Como Giorgio Baratta observa correctamente, para Antonio Gramsci «cuanto más subalterna se vuelve la existencia dentro de los muros en todos sus aspectos, más aguda es la capacidad de escuchar e interpretar la voz de los subalternos fuera de la prisión, en el vasto mundo» (Baratta, 2007: 84). Es en la coexistencia forzada en este mundo sumergido que Gramsci encuentra la convicción, aunque tarde, de investigar el universo de subalternos de una manera específica y estructurada, una necesidad que, mientras que acompaña al pensador sardo desde su interés juvenil por el movimiento autonomista sardo, nunca encontró ninguna forma de sistematización.

Pero la problemática de la definición del sujeto subalterno no solo lo encontramos en su experiencia personal -que abarca desde la Cerdeña rural que le vio nacer hasta la prisión de Turi- que de hecho le empujó a apuntar su mirada cada vez más hacia abajo, sino también la encontramos en el curso impetuoso de los acontecimientos históricos que marcan su época y en el papel estratégico que jugaron los grupos subalternos durante los mismos.

De hecho, si bien es cierto que su recurrente declinación al plural del término subalterno nos indica cómo para Gramsci «en su opinión, los subalternos no constituyen una entidad única y menos aún homogénea» (Buttigieg, 2009: 827), también es cierto que el pensador sardo, ya años

1. Las referencias a los Cuadernos de la prisión de Gramsci se refieren a la Edición Crítica del Instituto Gramsci editada por V. Gerratana (Gramsci, 1975). Los números que siguen a la letra Q indican el cuaderno en números romanos o, en el caso de la numeración árabe, la página . En las referencias a las Cartas desde la prisión, los números que siguen a las letras LC indican la página en la edición editada por Paolo Spriano (Gramsci, 1972). En las referencias a la «Questione Meridionale, los números que siguen a las letras QM indican la página de la primera edición (Gramsci, 1951).

antes de su detención, había reflexionado mucho sobre el papel histórico de una figura social particular y específica: el campesino. En particular del campesino pobre y del sur que, en la composición social de la población italiana de la época aún podía considerarse mayoritario.

Al posar su mirada en los movimientos revolucionarios de la época, Gramsci identifica de hecho en la participación o no de los campesinos el triunfo de las mismas revoluciones, tanto en las derrotas de los espartaquistas alemanes y de Béla Kun en Hungría, como en el ascenso al poder de los bolcheviques en Rusia:

> En Alemania y Hungría, el movimiento de los proletarios no estuvo acompañado por un movimiento de los estratos campesinos pobres: las ciudades en revuelta se quedaron solas, rodeadas por la incomprensión y la indiferencia del campo y la reacción clerical y capitalista se apoyó sólidamente en el campo. En Rusia, la revolución proletaria de noviembre fue precedida por movimientos revolucionarios irresistibles en el campo (Gramsci, 1996: 110).

Al mismo tiempo, en lo que respecta a Italia, la actualización de la categoría de «la revolución pasiva» de Vincenzo Cuoco, a través de la cual identifica la causa del fracaso del *Risorgimento* italiano en la falta de participación de las masas campesinas, no es, para Gramsci, solo un ejercicio de reflexión histórica sino una pregunta de acuciante actualidad. Pues es de hecho en el encontronazo con los braceros sardos alistados en la Brigada Sassari –involucrada en la represión de las protestas de los obreros turineses en 1919, durante el llamado *bienio rosso*–, y en su rencor social contra los obreros en lucha, en el que Gramsci, entonces treintañero, ve no solo la causa de la derrota militar del levantamiento de los obreros, pero también la base ideológica y el fundamento popular del advenimiento posterior del fascismo.

Pero el esfuerzo analítico de Gramsci no se mueve trivialmente sobre el ámbito de análisis de los bloques sociales y la inserción de la figura campesina en el proceso revolucionario, que ya estaba sancionada políticamente en las tesis de Lyon de 1926; sino más bien en un intento de cambiar el análisis hacia las «concepciones del mundo de ciertas capas de la sociedad, un reflejo de las condiciones de vida de las personas» (Gramsci, 1975: 2311) y ese mundo disgregado, fragmentado e inexplorado de la subalternidad que Gramsci percibe como una clave y un terreno de análisis estratégicamente esencial. No solo desde el punto de vista de una redefinición «desde abajo» de la historia de Italia, sino también, y sobre todo, como un espacio de reflexión preparatoria para la activación de los caminos de movilización y la iniciativa política, en esa relación abierta entre el «pasado y presente» que encarna una de las pautas de marcha de las reflexiones de los cuadernos.

De hecho, Gramsci, cuando identifica a el «pueblo» como «el conjunto de clases subalternas e instrumentales de todas las formas de sociedad existentes hasta ahora» (Gramsci, 1975: 2312), o cuando circunscribe la espontaneidad como característica de la historia de las clases subalternas, «y de hecho de los elementos más marginales y periféricos de estas clases «(Gramsci, 1975: 328) sugiere la presencia de un espacio de subalternidad fuera de la lógica binaria de la producción capitalista, un elemento al que regresa en sus reflexiones sobre el «Misterio de Nápoles «de Goethe (Gramsci, 1975: 2142) cuando, al participar de la refutación de la leyenda sobre el *lazzaronismo* orgánico de los napolitanos, plantea «la cuestión de ver cuál es el resultado real de esta laboriosidad [de los lazzari]: ésta no es productiva y no está destinado a satisfacer las necesidades y exigencias de las clases productivas» (Gramsci, 1975: 2142).

Ciertamente, la dicotomía marxista proletariado/subproletariado no es suficiente para incluir la complejidad de la categoría de subalternidad gramsciana, aunque solo sea por la presencia constante y a menudo ambivalente en este pensamiento de los campesinos, especialmente del sur, esa «masa de campesinos que, aunque desempeñan una función esencial en el mundo de la producción, no desarrolla sus propios intelectuales orgánicos» (Gramsci, 1975: 1514), a pesar de su papel, junto a la clase trabajadora, como «fuerza impulsora de la revolución italiana» (Gramsci, 1975: 498).

En realidad, Gramsci «mide» la subalternidad, por decirlo de manera inadecuada, en términos relacionados por la tradición de la ópera italiana, no solo[2] en base a la composición técnica de clase, sino también de la composición política. Los seis criterios metodológicos identificados por Gramsci para el estudio de grupos subalternos pueden proporcionarnos no solo un punto de partida para trabajar sino también una cuadro de clasificación de subjetividades en base a «una línea de desarrollo hacia la autonomía integral, desde las etapas más primitivas» (Gramsci, 1975: 2288), en base a la intensidad de la dimensión de subalternidad.

2. En ese «no solo», o más bien en la eliminación del adverbio «solo», se ha desarrollado a lo largo de los años, a partir de las interpretaciones de Stuart Hall y los investigadores que pertenecen al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en Birmingham, de los cuales Hall durante mucho tiempo, cuando fue director, realizó una reinterpretación de Gramsci a partir del enfoque culturalista, o si se prefiere desde la deriva culturalista, que «no se limitó a comprender la importante tesis de Gramsci que defiende que una relación de hegemonía / subordinación es también y siempre de carácter cultural, pero terminó considerando esta dimensión cultural como la única existente, borrando cualquier referencia al factor económico, división de clase y opresión de clase» (Liguori 2011, 35).

No es un proceso introspectivo de autoconciencia sino de la construcción de procesos materiales de organización a través de los cuales «comienza a concretarse una voluntad colectiva reconocida y parcialmente afirmada en la acción» (Gramsci, 1975: 1558). Es el príncipe moderno, la herramienta para la emancipación de la subalternidad, «el partido político, la primera célula en la que se resumen los gérmenes de la voluntad colectiva que tienden a volverse universales y totales» (Gramsci, 1975: 13).

La falta o la incapacidad para construir estas dinámicas, de hecho, hacen que la acción espontánea de los subalternos sea «vana e ineficaz» y evitan cualquier dinámica de subjetivación.

Llegamos al punto fundamental en torno al cual se concreta el concepto gramsciano de subalternidad, especificado en la nota 2 del cuaderno XXV, en la que repropone esencialmente la nota 18 del cuaderno 3, cambiando, como ya hemos mencionado, el término «clases» con « grupos».

> La historia de los grupos sociales subalternos está necesariamente dividida y es episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos existe una tendencia a la unificación, aunque en un nivel provisional, pero esta tendencia se rompe continuamente por la iniciativa de los grupos dominantes, y por lo tanto solo puede demostrarse después de que el ciclo histórico se complete, si termina con éxito. Los grupos subalternos siempre se someten a la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan: solo la victoria «permanente» rompe, aunque no inmediatamente, la subalternidad. En realidad, incluso cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos solo están en un estado de defensa alarmista (esta verdad se puede demostrar con la historia de la Revolución Francesa hasta al menos 1830).Por lo tanto, cualquier rastro de iniciativa autónoma por parte de grupos subalternos debería ser inestimable para el historiador integral (Gramsci, 1975: 2283).

Como también se puede ver en esta famosa nota, retomada explícitamente por Ranajit Guha en la presentación del primer número de la revista *Subaltern Studies*, los grupos subalternos permanecen encarcelados en su condición porque *«las clases subalternas por definición no están unificadas y no pueden unificarse hasta que no pueden convertirse en Estado»* (Gramsci, 1975: 2289).

En resumen, no hay duda de que existe una «estrecha relación que Gramsci establece entre la debilidad y la ineficacia política de los grupos subalternos y la cuestión del partido político» (Buttigieg, 1999: 33), aunque hoy en día los «teóricos de la fragmentación» tiendan a silenciarla.

Es pertinente también puntualizar que Gramsci nunca cuestiona la centralidad obrera y el papel de vanguardia histórica protagonizado por la clase obrera del norte de Italia en la conducción del proceso

revolucionario hasta el punto de que la misma «solución al problema agrícola solo puede ser implementada por el trabajadores urbanos del norte de Italia (...) el proletariado industrial, emancipándose a sí mismo de la esclavitud capitalista, emancipará a las masas campesinas del sur» (Gramsci, 1996: 105).

Sin embargo, entre la derrota del movimiento de los consejos obreros de Turín y el avance del fascismo en Italia, Gramsci no solo comprende los límites del enfoque mecanicista del materialismo dialéctico, sino que comprende la necesidad de la construcción de dinámicas de ampliación –y no la atomización, como hoy defienden algunos partidarios de un supuesto Gramsci liberal (Lo Piparo, 2012)– del frente revolucionario, en particular hacia aquellos sujetos desposeídos, desintegrados y en los márgenes de la historia.

El término subalterno indica la intuición de este magma social que se mueve fuera de la centralidad indiscutible de los obreros, pero con la que el proletariado industrial, punta de lanza del proceso revolucionario, debe lidiar necesariamente. Sin embargo, hay algo más en torno a la capacidad y los métodos de resistencia de los subalternos a los procesos hegemónicos que abre algunos interrogativos sobre los que siente la necesidad de volver, dedicando uno de los «cuadernos de Formia»[3]. Interrogativos que quedan sin responder después de su muerte.

De hecho, la publicación de los Cuadernos editados por Palmiro Togliatti ha marcado durante muchos años en Italia el marco y la evolución de los estudios sobre Gramsci, a partir «del límite estructural, desde el punto de vista gramsciano, del politicismo, que es la conculcación de elementos de espontaneidad y autonomía de grupos sociales subalternos, sin los cuales la disciplina consciente no puede producir lo que Gramsci llama una filología viva» (Baratta, 1999: 9).

Y, de hecho, al mirar constantemente hacia el sur, son muchas las preguntas que surgen en Gramsci que ponen en cuestión su férrea convicción positivista y progresista sobre el papel de vanguardia de los obreros en el avance histórico hacia lo que la censura carcelaria le obligó definir como «la unificación del género humano».

Aunque Gramsci critica la narrativa apologética y primitiva de Bakunin sobre el carácter revolucionario de las masas campesinas, no deja de

3. Desde el 7 de diciembre de 1933, Gramsci fue transferido a la clínica del dr. Cusumano de Formia, donde, hasta que sus precarias condiciones de salud lo permitieron, intentó llevar a cabo un trabajo de sistematización orgánica de las notas y los escritos, de las cuales el Quaderno XXV fue uno de los resultados.

sorprenderle sin embargo el «fermento perpetuo de los campesinos del sur» (Gramsci, 1951; 22).

El juicio sobre la «masa amorfa y desagregada de las masas campesinas» de ese «Sur [que] puede ser definido como disgregado socialmente»(-Gramsci, 1951: 3), aunque solo se separaba parcialmente de los juicios de Marx sobre los campesinos franceses –a los que definía como «sacos de patatas»–, necesitaba una respuesta sobre su capacidad histórica para reproducir movimientos y revueltas populares en el sur. No se trata por lo tanto solo de investigar historiográficamente los episodios de bandolerismo social del sur que la *history from the below* británica definiría unas décadas más tarde, retomando explícitamente a Gramsci y haciendo cuentas con las críticas de Guha, como «movimientos pre-políticos» (Hobsbawm, 2002) sino de realizar un análisis que se centre en la compleja relación entre las categorías de revuelta y revolución que Gramsci percibió como centrales.

Porque, por un lado, «las revueltas sobre el macinato [tasa del Reino de Italia sobre la molienda del trigo, nda] los asesinatos y las palizas de los exactores ciertamente no estaban inspiradas en la agitación política: fueron espontáneas» (Gramsci, 1975: 198), sin embargo, su difusión y proliferación a nivel nacional[4], aun no teniendo ningún tipo de organización detrás, también puso en crisis el entonces marco teórico de vanguardia «contrahegemónica» del marxismo revolucionario.

Del mismo modo, en su cuidadosa reconstrucción de los movimientos del *Risorgimento*, a Gramsci ciertamente no se le escapaba que *«en el Risorgimento es especialmente notable que en las crisis políticas el Sur tenga* la iniciativa: 1799 Nápoles - 1820-21 Palermo - 1847 Mesina - 1847-48 Nápoles y Sicilia «(Gramsci, 1951: 2037) hasta el punto de dar la vuelta

4. La elección de Gramsci de resaltar la naturaleza espontánea de los disturbios de 1869 responde a la necesidad de contrarrestar las interpretaciones dominantes de las movilizaciones contra el impuesto de la molienda como maniobras reaccionarias ocultas. Y de hecho, como más adelante algunas investigaciones históricas permitirán resaltar, «la historiografía oficial insinúa una crisis económica en el campo, explotada por el clero contrario a la unificación: nada más y nada menos que los movimientos inconsistentes de plebe atrasada planteados por el Vaticano en su lucha contra el Estado Italiano. La verdad habitual es muy diferente, ya que es un movimiento unitario notable: de hecho, desde diciembre de 1868 hasta febrero de 1869, en miles de pueblos de la península, las masas de campesinos y braceros descendieron a las plazas de los pueblos, incluso de los más remotos, en manifestaciones y disturbios que se desarrollarán y fusionarán a escala nacional. Estos movimientos se dieron en toda Italia desde Véneto hasta Molise, desde Piamonte hasta Marche, desde Lombardía hasta Basilicata, hasta Emilia, Campania, Toscana, etc. Hubo un total de 257 muertes, 1.099 heridos y 3.788 arrestados según datos oficiales que se considerarán ciertamente incompletos» (Del Carria, 1977:142).

a la clásica relación de verticalidad centro-periferia que irradia el enfoque marxista tradicional», ya que» en periodos de crisis, es la parte periférica, la más débil, la que reacciona primero (Gramsci, 1975: 2037). Su condición de preso impide que Gramsci desarrolle algunos puntos de trabajo en este ámbito, aunque claramente siente la necesidad de hacerlo. De hecho, se hizo patente su objetivo:

> Estudiar los orígenes y las causas de la creencia que existe en Mazzini de que la insurrección nacional debería comenzar o fuese más fácil que comenzase en el sur de Italia (hermanos Bandiera, Pisacane). ¿Fue un deseo (contraponer la iniciativa popular del sur a la iniciativa de la monarquía piamontesa) que se convirtió en una convicción o tuvo orígenes racionales y positivos? ¿Y cuáles podrían ser? Conéctese esta creencia con la de Bakunin y los primeros internacionalistas, incluso antes de los 70. Pero si en Bakunin esto respondía a una concepción política de la eficiencia subversiva de ciertas clases sociales. ¿Dónde debemos buscar este concepto estratégico de la guerra de insurrección nacional de Pisacane?(Gramsci, 1975: 920-921).

Al mismo tiempo, y estimulado por un artículo de Nicola Valdimiro Testa sobre iniciativas populares llevadas a cabo en la provincia de Avellino durante los levantamientos de 1848, a pesar de:

> la confusión habitual entre comunismo y reforma agraria que Testa no puede presentar críticamente al igual que tampoco pueden hacerlo la mayoría de los investigadores e historiadores de archivo» (Gramsci, 1975: 931), considera igualmente «interesante recopilar la bibliografía de todas las publicaciones como esta» sobre las revueltas campesinas durante el Risorgimento. Según Gramsci, no solo las rebeliones sino también el activismo en general que se desarrolla en el sur merece ser estudiado, si bien es cierto que «las autoridades borbónicas han logrado fichar a 100,000 personas en las listas de sospechosos habituales (100,000 sospechosos o sometidos a medidas policiales son un buen número para un periodo en el que los partidos eran embrionarias)» (Gramsci, 1975: 1828).

En resumen, Gramsci sigue siendo en muchos aspectos un «prisionero» no solo de las cárceles fascistas, sino también, como es obvio, prisionero de un tiempo y un contexto político fuertemente imbuido e impregnado de confianza en el destino progresivo de la historia y el papel preeminente del partido obrero.

La visión ambivalente, y a veces ambigua, de los campesinos (fuerza motriz pero al mismo tiempo «saco de patatas», masas pasivas pero al mismo tiempo turbulentas) y su cultura popular (el basurero de la historia, pero al mismo tiempo visión alternativa y resistente) son probablemente el resultado de su autoencarcelamiento, del cual, a veces, de manera des-

ordenada y fragmentada, y parafraseando paradójicamente sus palabras, se las arregla para escapar.

2. El eclipse de los estudios subalternos en los estudios de Gramsci en Italia

No debemos, sin embargo, subestimar el esfuerzo de Gramsci para conectar la dimensión de la revuelta con la dimensión de la revolución, que permanece constantemente en el centro de su análisis. Prueba de ello es la nota 48 del cuaderno III donde trata de sistematizar la cuestión particularmente controvertida de la relación entre la espontaneidad y la dirección consciente, retomando en muchos aspectos las reflexiones del joven Lenin sobre la relación entre espontaneidad y conciencia (Lenin, 1974).

Los puntos de reflexión desde los que comienza Gramsci son esencialmente cuatro:

—«La espontaneidad «pura» no existe en la historia: incluso en el movimiento más espontáneo siempre hay un elemento primitivo e «incontrolable» de dirección consciente.

—El elemento de espontaneidad es por ello característico de la historia de las clases subalternas y, de hecho, de los elementos más marginales y periféricos de estas clases que no han alcanzado la conciencia de clase «per se» y, por lo tanto, ni siquiera sospechan que su historia pueda tener importancia alguna y que tenga algún valor dejar por ello huellas documentales.

—La concepción histórico-política, escolástica y académica según la cual solo es real y digno el movimiento que es plenamente consciente y, es más, que está determinado por un plan minuciosamente trazado de antemano o que corresponde (lo que es lo mismo) a una teoría abstracta. Aunque la realidad esté llena de las combinaciones más extrañas.

—Descuidar, y lo que es peor, despreciar a los movimientos llamados «espontáneos», es decir, renunciar a darles una dirección consciente y elevarlos a un nivel superior al incluirlos en la política, a menudo puede tener consecuencias muy serias y graves. Casi siempre sucede que un movimiento «espontáneo» de las clases subalternas va acompañado de un movimiento reaccionario de la derecha de la clase dominante, por razones concomitantes» (Gramsci, 1951: 328-332).

Gramsci no desdeña citar el movimiento de los consejos obreros como el ejemplo paradigmático de la dialéctica virtuosa entre espontaneidad y

organización, revirtiendo las acusaciones dobles y opuestas de un carácter excesivamente reformista o revolucionario. Sin embargo, ya en el período inmediato de posguerra, con la aparición del «Gramsci di Togliatti», en línea con las degeneraciones estalinistas del pensamiento leninista, se tendió a dejar de lado la dialéctica entre espontaneidad y organización, centrando su atención exclusivamente en la cuestión de la organización vertical del Partido. La necesidad de la construcción de una cultura nacional popular se convertirá en la prioridad de los intelectuales orgánicos del Partido, que compartían el modelo de modernización capitalista.

Queda desatendida la invitación de Gramsci a estudiar el folclore de las clases subalternas y «no como ha sido el caso hasta ahora, principalmente como un elemento «pintoresco». Debe estudiarse en cambio como una «concepción del mundo y de la vida», implícita en gran medida, de determinadas capas (determinadas en el tiempo y el espacio) de la sociedad en contraposición (a su vez implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo «oficial» (o en un sentido más amplio de las partes cultas de la sociedad históricamente determinadas) que han sucedido en el desarrollo histórico « (Gramsci, 1975: 2311). Invitación particularmente fuerte en Gramsci, como demuestra la referencia realizada seis años después, en el segundo borrador de los llamados Cuadernos especiales de Formia, específicamente en el Cuaderno XXVII titulado precisamente «Observaciones sobre el folclore», donde afirma de nuevo como «el estudio de las concepciones del mundo y de la vida de las clases instrumentales y subalternas […] es algo muy serio que se debe tomar en serio» (Gramsci, 1975: 2314).

Invitación que, a pesar de la repetida insistencia de Gramsci, quedó en gran medida eludida. La fuerte polémica que acompañó a uno de los esfuerzos más relevantes en este terreno, a saber, el intento de Ernesto De Martino de retomar las sugerencias de Gramsci a través del desarrollo de una línea específica de investigación «en torno a una historia del mundo popular subalterno» (De Martino, 1949), dice mucho sobre el enfoque que caracterizará la evolución de los estudios subalternos en Italia. El intento de De Martino de articular un estudio en base a la necesidad gramsciana de «tener continuamente en cuenta las tradiciones culturales del mundo popular subalterno, usándolas al menos en un sentido progresista [ya que] magia y superstición, la mentalidad mítica, las formas primitivas y populares de oponerse al mundo, todo representa un inmenso potencial de energías que las clases dominantes pueden utilizar ventajosamente en un sentido abiertamente reaccionario, para mantener su amenazada hegemonía» (De Martino, 1949: 4), choca frontalmente de hecho con la subestimación de las clases subalternas que se deriva de la exaltación mecanicista de la función «naturalmente» progresista de la clase trabajadora.

Las controversias y ataques que acompañaron las reflexiones de De Martino son muy reveladoras ya que fue acusado por parte de varios intelectuales de «no haber evaluado suficientemente la función particular de la clase obrera, como una clase consecuentemente revolucionaria y progresista, la única clase a la cual le corresponde la perspectiva histórica de liderar la lucha por la transformación de las relaciones sociales hacia la sociedad sin clases, hacia la sociedad comunista (...). El mundo popular subalterno no es algo indiferenciado, hay una diferenciación fundamental y esencial que es la de la clase obrera» (Luporini, 1950: 308).

En base a estas divergencias teóricas probablemente haya una incomprensión sustancial debida a la diferente «*latitud de la definición de cultura popular*» (Pasquinelli, 1977): si los «intelectuales orgánicos» estaban unidos por una especie de «predilección fehaciente» hacia la clase obrera, esta propensión ciertamente no fue revertida en De Martino, sino simplemente problematizada por las cuestiones sociales que surgieron del compromiso político en los territorios del sur. Es una especie de «materialismo geográfico» que se articula en base a la diferente experiencia de militancia política que existe entre los defensores de la primacía de la clase obrera y las reflexiones del entonces secretario del partido socialista de Bari.

Preguntas y reflexiones a las que De Martino no obstante renunciará pronto, despolitizando su enfoque antropológico hacia una demología más neutral, tal vez precisamente por estos desacuerdos. Dejando de esta manera el campo a la divergencia cada vez más evidente entre el primitivismo nostálgico de la vida campesina de cierta literatura nostálgica rural, por un lado, y a la más preponderante ideología que defiende la necesidad de la industrialización «forzada» como un paso inevitable para el desarrollo tanto del sistema capitalista como de sus fuerzas antitéticas anticapitalistas.

3. Autonomía como descolonización: la aparición de los estudios *subalternos*

La modernización del discurso colonial tiene lugar a partir de la década de los cincuenta: una vez descartadas las teorías más extremas sobre la inferioridad biológica, el tamaño de los cráneos, la racialización encuentra un nuevo ímpetu teórico e ideológico a través de algunos importantes estudios etnográficos realizados por académicos estadounidenses sobre la inferioridad cívica y el atraso cultural del *mezzogiorno*. Armados con su pretensión de superioridad cívica y de prejuicios hacia ese territorio exótico, una gran cantidad de antropólogos y sociólogos vinieron de los Estados Unidos a Italia para profundizar en el corazón del sur de Italia buscando la confirmación a sus hipótesis preestablecidas sobre la falta de un espíritu cívico, y la consiguiente superioridad del liberalismo estadounidense. Una

mirada externa y extraña y de arriba abajo, que es por lo tanto incapaz de comprender no solo el lenguaje, los hábitos, los métodos de expresión, sino también la sustancia de las relaciones sociales.

En particular, las teorías del «familismo amorale» de Banfield (1976) y la «falta de espíritu cívico» de Putnam (1993) han tenido un enorme éxito destacando cómo la centralidad de las relaciones de parentesco constituyen las «bases morales del atraso del sur». Convertido ya en sentido común hegemónico, utilizando la definición gramsciana clásica del término, este enfoque carece evidentemente de una presunción postcolonial a través de la cual los autores se revelan completamente incapaces de entender los rasgos característicos del comunitarismo del sur, llegando incluso a negarlos al no serles posible leerlos y enmarcarlos dentro de las categorías en torno a las que se articula el liberalismo estadounidense.

La misión de civilización, imbuida de una supuesta superioridad moral y cívica, se trasparenta en gran parte del análisis de estos eruditos, así como en toda la tradición literaria académica estadounidense tradicional que descendió a la exótica Italia meridional para proporcionar una legitimidad cultural a la necesidad no solo económica, sino también cultural, de sumisión a la influencia estadounidense de la zona. Sin embargo el déficit y el retraso del sur se convirtieron en una emergencia no solo y no tanto para los Estados Unidos, sino también y sobre todo para el gobierno central de Roma. Para los primeros gobiernos de la República italiana, el estado del sur ya no será una desventaja ontológica irreversible sino una desventaja que puede y debe superarse mediante una masiva transformación económica.

Tanto la intervención extraordinaria del Estado como la creación de fondos multimillonarios gestionados a través de la *Cassa del Mezzogiorno* contribuyeron a mitigar las condiciones de miseria que existían en el territorio, pero también acabaron siendo el instrumento para fortalecer una auténtica burguesía compradora compuesta por profesionales de la mediación política. Una burguesía experta en drenar, gestionar y distribuir fondos ministeriales, trabajos paraestatales y ayudas comunitarias en el marco de una economía de dependencia y asistencial apoyada desde el exterior, que si bien ha aumentado el nivel de consumo de la población, en cambio no ha aumentado la capacidad de producción autónoma de la misma. Inducido a vivir «rogando fondos públicos» (Piperno, 2008), el sur ha buscado espacios de supervivencia, con cada compromiso, entre los pliegues de un mecanismo asistencial humillante y una realidad degradada hija de un pragmatismo sin valores.

La misma reforma agraria, creada y desarrollada en el inmediato período de posguerra en un intento de frenar tanto la agitación entre los campe-

sinos y jornaleros, como la ocupación de la tierra y el protagonismo social de las clases subalternas, será doblegada y utilizada instrumentalmente por el gobierno y sus estructuras sociales y sindicales para interceptar y fortalecer el bloque de poder basado en el gasto público. Sin embargo, en los años siguientes, una vez sofocadas las demandas de transformación social con el triunfo de la ideología liberal, la intervención del Estado pronto pasó de ser la solución para convertirse en el problema.

El camino elegido para la modernización del sur se convertirá durante las siguientes décadas en la política de «crecimiento» y «desarrollo», traducido en la práctica en

> «una ideología que emula el esfuerzo general por hacer que las áreas caracterizadas por tener economías tradicionales se parezcan a las transformadas por las innovaciones técnicas típicas del capitalismo triunfante y sus consiguientes cambios productivos y sociales» (Bevilacqua, 1998: 21).

La carrera hacia la modernización capitalista se traduce en pocos años en el vaciamiento de muchas áreas internas, es decir, del abandono de lugares de socialización, de la desaparición de enteras comunidades diezmadas por los procesos de emigración rural, que va a fortalecer el desarrollo industrial del norte de Italia.

Se perdieron de esta manera los mecanismos de integración social y comunitaria que eran fundamentales para sobrevivir en una realidad rural, pobre y precaria. Se asistió del mismo modo a una lenta «catástrofe antropológica», como afirman Domenico Cersosimo y Vito Teti (2007), sino incluso a un «genocidio cultural» (Greco, 2012).

El resultado es un mecanismo destinado a denostar como atrasadas a todas las realidades sociales y todas las culturas que no se pareciesen a las sociedades modernas. En este escenario, a pesar del manto sofocante de la ideología del progreso y la modernización, tanto liberal como marxista, persistirá un conato de pensamiento autónomo en el sur.

Desde el ámbito de la etnografía, algunos autores tratarán de recuperar las intuiciones de Gramsci sobre el folclore, para cuestionar profundamente la matriz cultural de la anomalía del sur y su incapacidad de enrolarse en el largo y suntuoso camino del progreso. Desde este punto de vista, existen originales estudios que leen en la diferenciación cultural un espacio de resistencia de las clases subalternas a las imposiciones civilizadoras de las clases dominantes (Cirese, 1971). Otros tratarán la dicotomía entre el derecho hegemónico y el derecho popular (Lombardi Satriani y Meligrana, 1975), estudios que insistirán mucho en la distancia y la persistencia en culturas populares subalternas, especialmente las del sur, de mantener una brecha inequívoca con la cultura hegemónica.

Desde el punto de vista sociológico será Giovanni Arrighi (Arrighi y Piselli,1987), que trabajó durante años en la Universidad de Calabria, quien reconstruirá con bastante claridad cómo la naturaleza unidimensional del desarrollo capitalista en realidad presenta una diferenciación notable en los territorios periféricos. Incluso a escala subregional, describiendo claramente cómo en tres provincias diferentes de Calabria la penetración capitalista fue gobernada y deformada por las configuraciones sociales específicas que existen en estas áreas debido al peso relevante de algunos factores sociales (las redes de parentesco en la provincia de Cosenza, la lucha de clases en Crotone y la mafia en Reggio Calabria).

Una lectura más economicista se centrará en cambio en destacar la estrecha correlación entre el desarrollo del norte de Italia con el subdesarrollo del sur. El punto de partida de este enfoque son las persistentes desigualdades socioeconómicas que se acentuarán a raíz de la unificación de Italia. Para estos autores son útiles las ideas de Gramsci que destacan la naturaleza colonial de la relación entre el norte y el sur y, en particular, cómo:

> La miseria del sur fue históricamente inexplicable para las masas populares del norte que no entendían que la unidad no fue creada sobre una base de igualdad, sino como una hegemonía del norte sobre el sur en la relación territorial ciudad-campo, es decir, que el norte era un «pulpo» que se enriqueció a expensas del sur y que el acrecentamiento industrial dependía del empobrecimiento del sur agrícola. En cambio pensaban que si el sur no progresaba tras ser liberado de los obstáculos impuestos por los Borbones al desarrollo moderno, las causas de la miseria no eran externas sino internas; puesto que además estaba arraigada la persuasión de la gran riqueza natural del suelo, solo quedaba una explicación: la incapacidad orgánica de los hombres, su barbarie, su inferioridad biológica. Estas opiniones ya generalizadas (el lazzaronismo napolitano era ya una vieja leyenda) se consolidaron y teorizaron incluso por sociólogos positivistas y acabaron asumiendo la fuerza de verdades científicas (Gramsci, 1975: 47).

Varios estudios del sur han tratado de aplicar algunas categorías desarrolladas originalmente para interpretar el subdesarrollo y la condición de dependencia de los países latinoamericanos al subdesarrollo del sur de Italia. Tratando de verificar «los límites según los cuales las categorías elaboradas para la interpretación del subdesarrollo del Tercer Mundo son en realidad aplicables al estudio del subdesarrollo del sur de Italia, aplicando un punto de vista macroscópico por el cual en el interior de una misma nación pueden coexistir contextos desarrollados y subdesarrollados»(Muti y Poli, 1975: 55).

Nos referimos sobre todo a los estudios de Ander Gunder Frank sobre el subdesarrollo de los países latinoamericanos y, en particular, a la cate-

goría de «dependencia interna» (Pizzuti, 1976). Que sirve para resaltar de manera más inmediata las relaciones de dominación y explotación entre regiones dentro de la misma nación y por lo tanto, en el caso italiano, la funcionalización del subdesarrollo de las regiones del sur a favor del desarrollo de las regiones del norte. La emigración masiva desde el sur y la utilización de este como un mercado interno para la industria nacional, fortalecido a su vez a través del flujo de gasto público son el vínculo funcional entre el desarrollo del norte y el subdesarrollo del sur.

Si bien Capocaletro y Carlo (1972) insisten mucho en deconstruir la imagen de un sur históricamente pobre, señalando, incluso obsesivamente, la inversión de la tendencia económica que coincide con la unificación de Italia y, por lo tanto, el saqueo productivo, monetario y económico del norte en detrimento del sur; Nicola Zitara profundizará aún más las consecuencias del análisis colonialista proponiendo, en el elocuente ensayo *Unidad de Italia, nacimiento de una colonia*, una solución para la cuestión sureña no solo separatista, sino también anticolonialista y clasista. Una reclamación revolucionaria que madura Zitara en completa ruptura con toda la tradición marxista y revolucionaria italiana. Para él, de hecho, «el error es esperar desde las fábricas de Turín o desde una cumbre del gobierno la respuesta al problema del sur. En estos lugares no habrá ni la fuerza ni la voluntad para obtenerla. La respuesta debe buscarse sobre el terreno, por las mismas fuerzas del sur, únicas protagonistas de su propia emancipación» (Zitara,1977:92).

Desde este punto de vista, incluso en el ciclo de protestas y luchas sociales de los años setenta se harán continuos esfuerzos para repensar las herramientas teóricas para el asentamiento y el enraizamiento social en el sur por parte de algunas formaciones de la izquierda extraparlamentaria. El objetivo era la retematización de la cuestión de los subalternos del sur que permitiese investigar no solo las condiciones objetivas de la vida -un análisis que siempre ha estado presente desde las primeras investigaciones sobre la pobreza desde los tiempos de Eugenio Faina y Francesco Saverio Nitti-, sino también los procesos, interrumpidos y episódicos, de subjetivación política de los grupos subalternos del sur.

La tentación generalizada y recurrente en las organizaciones de extrema izquierda de exaltación de la clase obrera fue en muchos aspectos amortiguada en el sur debido a que este componente social constituía una minoría en el mismo. En algunas organizaciones, como Lotta Continua o incluso la organización armada Nuclei Armati Proletari, el subproletariado fue identificado como la verdadera y única clase revolucionaria del sur de Italia y, por consiguiente, la cárcel fue identificada a su vez como el lugar central del conflicto social de los «condenados de la tierra».

Sin embargo, la capacidad de gobernar y controlar el conflicto social subalterno se convertirá en el auténtico motor del anómalo desarrollo del capitalismo en el sur: si el ciclo de ocupaciones de tierras se interrumpe por la capacidad de gestión clientelar de la distribución de la tierra, la necesidad de supervivencia, la emancipación y escapar de la pobreza campesina conducirán a una nueva temporada de lucha dirigida a lograr el cumplimiento del derecho a existir.

Mucho ha insistido la literatura marxista sobre el papel revolucionario de los cientos de miles de jóvenes meridionales durante el llamado «otoño caliente» y la fuerza rebelde de los joven trabajadores del sur deportados al triángulo industrial Milán-Turín-Génova para apoyar el desarrollo capitalista de los gloriosos treinta fordistas. En ese caso, el sujeto sureño estaba bien encajado en el desarrollo lineal del capitalismo italiano. Por otro lado, quedaron fuera de los manuales escolares, así como de la historia oficial, pero también de la historia revolucionaria, las menciones a las luchas «sucias» -no tan claras y lineales como el caso de la autonomía obrera- en las cuales la reivindicación social encontró una salida a través de políticas de gestión gubernamental y de control de la población. Dichas políticas, basadas en la gestión de la emergencia del sur han marcado el desarrollo anómalo del capitalismo, ya que comportaban un incremento extremo del gasto público destinado a calmar la ira social.

La hinchazón de los trabajos publicos de silvicoltura, los fraudes reconocidos y generalizados del desempleo en el campo, la ocupación de casas en las ciudades del sur así como el movimiento de los «desempleados organizados» napolitanos son ejemplos bastante claros de la presencia de una rebelión social que utiliza instrumentalmente para beneficio propio el manipulado sistema político del sur. Eso sí, sin dejar de sufrir en su lucha por la emancipación y la transformación social. La subalternidad en este sentido es bastante clara y manifiesta.

Durante los últimos quince años, el debate sobre el sur ha comenzado a resurgir en muchos ámbitos con motivo del 150 aniversario de la Unificación de Italia. Algunos libros, con moderado éxito editorial, han reanimado la atención sobre la relación de interdependencia entre desarrollo y subdesarrollo, enfatizando las características intrínsecas del colonialismo interno (Aprile, 2016).

A un análisis más estrictamente económico se le ha unido recientemente una revitalización de un enfoque más sociológico y cultural. Este punto de vista, que ve el sur con un punto de vista crítico, tira por la borda y cuestiona varios aspectos centrales de la cuestión meridional. Por ello, categorías como las de retraso y atraso, empiezan a verse como construcciones culturales elaboradas por el sujeto más fuerte (Cassano, 1996). Según esta visión, el sur,

en el mejor de los casos, seguirá siendo para siempre un norte eternamente imperfecto, un estudiante eternamente rebelde y sin preparación. Lejos de ser por lo tanto un concentrado de patologías y anomalías que requieren ser enmendadas lo antes posible, constituye una forma de vida diferente e independiente de la modernidad y, por lo tanto, ajena a sus logros, pero también a sus patologías, llegando en algunos casos a exaltar, por ejemplo, la superioridad del espíritu público del sur en contraposición a las tesis dominantes desde Bandielfd a hoy en día. (Piperno, 1998).

Esta suposición da la vuelta al paradigma del atraso y propone una idea de un sur como una forma de vida dotada de su propia dignidad específica, capaz de liberarse de cualquier complejo de inferioridad. Y que es capaz de leer críticamente algunos aspectos cruciales de la modernidad, y en particular, la devastación producida por el fundamentalismo del mercado y la asunción de la competencia como valor principal (Cassano, 1996). La suposición epistemológica de este paradigma supone una fuerte torsión crítica con respecto a la imagen triunfalista y ecuménica de la modernidad, y ha adquirido una importancia proporcional al declive de las filosofías universalistas y progresistas.

4. Conclusiones: fragmentos de una mirada decolonial sobre el sur italiano

Queda claro que en el sur de Italia se ha sedimentado a lo largo de los últimos doscientos años, una superposición entre la subordinación cultural y la sumisión económica, lo que ha llevado a un mecanismo de legitimación y fortalecimiento mutuos: el «*orientalismo en un solo país*» ha tomado y legitimado la explotación colonial interna. Los estudios críticos que han resaltado los aspectos poscoloniales de la «cuestión meridional» han centrado su atención en uno u otro aspecto, sin destacar adecuadamente la interdependencia entre las dos dimensiones, la de los economistas estudiosos de la dependencia y los enfoques culturalistas del *pensamiento meridiano*. El debate internacional ha destacado recientemente que de hecho ambas tendencias se superponen y se alimentan. Y ha puesto de manifiesto la necesidad de superar tanto el enfoque de la dependencia como la tendencia poscolonial, para construir una síntesis (Grosfoguel, 2018).

Desafortunadamente sigue siendo difícil reconstruir una identidad meridional en Italia, también porque -y como sucede más generalmente en el contexto de imitación subalterna y la importación de modelos exógenos tanto a nivel político, como social y cultural- incluso en el ámbito del pensamiento autónomo, siguen imperando los modelos de referencia externos y exógenos y la falta de lugares de organización, socialización y reflexión crítica a escala meridional.

A principios de los 2000, algunas organizaciones provenientes del antagonismo social en el sur de Italia intentaron emanciparse de los modelos importados del norte de esta y de Europa, y darán vida a la «Red del sur rebelde», una experiencia de coordinación que sin embargo tendrá una vida muy breve ya que, en el año 2002, el Departamento Especial Antiterrorismo individuarán absurdamente en esta organización la base organizativa y de referencia de la contra-cumbre del G8 en Génova, arrestando a los promotores por crímenes de conspiración política y asociación subversiva, tipologías criminales recuperadas del viejo codigo fascista del régimen de Mussolini, nunca agrobado. En los años siguientes, una parte de estas organizaciones tratará de dar vida a un lugar de reflexión e investigación militante mediante el establecimiento de «Orizzonti Meridiani», una red de reflexión teórica sobre la posibilidad de construir un pensamiento sureño en Italia, organizando algunos seminarios y publicaciones (Orizzonti Meridiani, 2015).

La incapacidad a largo plazo para estructurar estas iniciativas meridionales reflejan la dificultad epistemológica de pensar de forma independiente con una mirada hacia el sur, sin depender de intelectuales, fórmulas y paquetes preconfeccionados previamente en otros lugares y territorios.

Bibliografía

Aprile, Pino: *Terroni.* Roma: Edizioni Piemme, 2010.

Arrighi, Giovanni; Piselli, Fortunata: «Capitalist Development in Hostile Environments: Feuds, Class Struggles, and Migrations in a Peripheral Region of Southern Italy». *Review*, 1987, núm. X/4, p. 649-751.

Banfield, Edward C.: *Le basi morali di una società arretrata.* Bologna: il Mulino, 1976.

Baratta, Giorgio: «Gramsci e i subalterni». En Adamo, Sergia (ed.): *Culture planetarie. Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*. Roma: Meltemi, 2007, p. 2-13.

— «Gramsci tra noi: Hall, Said, Balibar». En International Gramsci Society (ed): *Gramsci da un secolo all'altro*. Roma: Editori Riuniti, 1999, p. 83-89.

Bevilacqua, Piero: «Riformare il Sud». *Meridiana*, 1998, Vol. 31, p. 19-44.

Buttigieg, Joseph.A.: «Sulla categoria gramsciana di subalterno». In Baratta Giorgio, Liguori Guido (ed.): *Gramsci da un secolo all'altro*. Roma: Editori Riuniti, 1999, p. 27-38.

— «Subalterno, subalterni». In Voza, P., Liguori, G. (a cura di): *Dizionario Gramsciano*, Roma, Carocci, 2009, p. 826-830.

Cassano, Franco: *Il pensiero meridiano.* Roma-Bari: Laterza, 1996.

Cersosimo Domenico, Teti Vito: «Editoriale». *Spola*, 2007, vol. 2, p. 2-13.

Cirese, Alberto M.: *Cultura egemonica e culture subalterne.* Palermo: Palumbo, 1971.

Conelli, Carmine: «Colonial Archive: Notes on the Racialization of the Italian Mezzogiorno». En Jensen L. et al. (ed.):

— *Postcolonial Europe: Comparative Reflections After the Empires*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 29-42.
De Martino, Ernesto: «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno». *Società*, 1949, vol. 3, p. 411-435.
Del Carria, Renzo: «Il primo moto contadino unitario: il macinato». En Aa.Vv.: *Proletari senza rivoluzione*. Milano: Savelli, 1977, p. 141-157.
Capecelatro Edmondo, M.; Carlo, Antonio: *Contro la «questione meridionale». Studio sulle origini dello sviluppo capitalistico in Italia.* Roma: Samonà e Savelli, 1972.
Gramsci, Antonio: *La Questione meridionale.* Roma: Edizioni Rinascita, 1951.
Gramsci, Antonio: *Lettere dal Carcere.* Torino: Einaudi, 1972.
Gramsci, Antonio: *Quaderni del carcere.* Torino: Einaudi, 1975.
Gramsci, Antonio: *Disgregazione sociale e rivoluzione. Scritti sul Mezzogiorno.* Napoli: Liguori, 1996.
Greco, Oscar: *Sviluppo senza gioia.* Soveria Manelli: Rubbettino, 2012.
Grosfoguel, Ramón: *Rompere la colonialità.* Roma: Mimesis , 2018.
Hall, Stuart: *Il soggetto e la differenza: per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*. Roma: Meltemi, 2006.
Hobsbawm Eric: *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale.* Torino: Einaudi, 2002.
Lenin, V. I.: *Stato e rivoluzione.* Roma: Editori Riuniti, 1974.
Lo Piparo, Franco: *I due carceri di Gramsci. La prigione fascista e il labirinto del comunismo.* Bari: Donzelli, 2012.
Lombardi Satriani, Luigi; Meligrana, Mariano: *Diritto egemone e diritto popolare. La Calabria negli studi della demologia giuridica.* Vibo Valentia: Qualecultura, 1975.
Muti Antonio, Poli Irene: *Sottosviluppo e Meridione.* Milano: Mazzetta, 1975.
Niceforo, Alfredo: *L'Italia barbara contemporanea (studi ed appunti).* Milano-Palermo: Sandron, 1898.
Orizzonti, Meridiani: B*riganti o emigranti. Sud e movimenti tra conricerca e studi subalterni.* Verona: Ombre Corte, 2014.
Pasquinelli, Carla: *Antropologia culturale e questione meridionale.* Roma: La nuova Italia, 1977.
Petrusewicz, Marta. *Come il Meridione divenne una questione. Rappresentazioni del Sud prima e dopo il Quarantotto.* Soveria Manelli: Rubbettino,1998.
Piperno, Franco: *Elogio dello spirito pubblico meridionale. Genius loci e individuo sociale.* Roma: Manifestolibri, 1997.
Vento del meriggio. Insorgenze urbane e postmodernità nel Mezzogiorno. Roma: DeriveApprodi, 2008.
Pizzuti, Domenico: «Il sottosviluppo meridionale». *Aggiornamenti sociali*, 1976, vol. 6/27, p. 419-426.
Placanica, Augusto: «L'identità del meridionale». *Meridiana*, 1998, vol. 32, págs. 151-166.
Putnam, Robert D.: *La tradizione civica nelle regioni italiane.* Milano: Mondadori, 1993.
Schneider, Jane: *Italy's' southern question': Orientalism in one country.* London: Bloomsbury Academic, 1998.
Zitara, Nicola: *Il proletariato esterno.* Milano: Jaca Book, 1972.
L'Unità d'Italia: nascita di una colonia. Milano: Jaca Book, 1974.

AUTORES Y AUTORAS

José Antonio Pérez Tapias

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada (España). Algunas de sus obras son: *Filosofía y crítica de la cultura* (1995), *Internautas y náufragos* (2003), *Del bienestar a la justicia, Aportaciones para una ciudadanía intercultural* (2007), *Argumentos contra la antipolítica* (2008), *Invitación al federalismo. España y las razones para un Estado plurinacional* (2013), *Por un socialismo republicano* (2015), *La insoportable contradicción de una democracia cínica* (2016), *Universidad y humana dignidad* (2018), *Europa desalmada. ¿Qué hacer con la Unión Europea?* (2019) y *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas* (2019). Publicaciones recientes llevan títulos como «Tras el sentido de la cultura con Marc Augé»(2019), «De la «muerte del Hombre» al transhumanismo. La parresía foucaultiana ante la pretensión de Homo Deus» (2020) y «Filosofías del Sur: Filosofía de la Liberación, Filosofías de la Interculturalidad y Pensamiento Decolonial» (2021). Participa en proyecto de Excelencia IberLab «Crítica, lenguas y culturas en Iberoamérica» y codirige el proyecto de investigación Herencia y reactualización del Barroco como «ethos inclusivo».

Ramón Grosfoguel

Sociólogo puertorriqueño profesor en laUniversidad de California en Berkeley. Su pensamiento está ligado a la filosofía de liberación latinoamericana, a la perspectiva de la colonialidad del poder, al pensamiento latino en los Estados Unidos, a la filosofía afro-caribeña y a la búsqueda de nuevas perspectivas geopolíticas del conocimiento no eurocéntricas.

Forma parte de una generación de pensadores latinoamericanos e interamericanos, con influencia académica en la intelectualidad y la producción académica de América Latina y el mundo. Sus obras fundamentales son *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (2007), Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial* (2008), *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI* (2013) o *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo* (2016).

Javier García Fernández

Historiador, especialista en Estudios Poscoloniales y en Historia colonial moderna y contemporánea, así como en sociología de los procesos de formación de los Imperios y de los procesos de descolonización política, económica y cultural. Ha realizado su tesis doctoral bajo la dirección del Profesor Boaventura de Sousa Santos. La tesis tiene por título *Capitalismo andaluz en la primera modernidad europea (siglos XIV-XVI)*. Algunos de los trabajos publicados son *Latifundio, capitalismo y colonialidad interna estructural (siglo XIII-XVII): Estrategias teóricas para pensar históricamente el latifundio andaluz* (Revista Tabula Rasa, 2016), *Descolonizando a Marx: cuatro tesis para pensar históricamente Andalucía* (Revista Tabula Rasa, 2018), *Imperiofobia, Imperiofilia y crítica del Imperio cognitivo: Miradas desde el sur, discusiones descoloniales para una crítica de la razón hispanocéntrica* (Revista de Sociología Histórica, 2020) o *Descolonizar el conocimiento y pensamiento andaluz decolonial* (Anduli, 2021)

Nelson Maldonado-Torres

Catedrático asociado en el Departamento de «Latino and Hispanic Caribbean Studies» y es miembro del Programa de Literatura Comparada de la Universidad de Rutgers en Nueva Jersey (EEUU). También funge como investigador adjunto al Departamento de Ciencias Políticas en la Universidad de Sur África y es miembro de la junta internacional de la Fundación Frantz Fanon en París, Francia. Ha sido Presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía (2008-2013), Director del Centro de «Latino Policy Research» en la Universidad de California en Berkeley (2009-2010), y Jefe de Departamento de «Latino and Hispanic Caribbean Studies» en Rutgers (2012-2015). Sus intereses principales de investigación incluyen el pensamiento decolonial, la teoría ética y política, la teoría de la religión, la filosofía caribeña, el pensamiento de la diáspora africana, y los estudios étnicos comparados.

Santiago Castro-Gómez

Filósofo de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, máster en filosofía por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Alemania) y doctorado con honores por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt, se ha desempeñado como profesor en las facultades de filosofía de las Universidades Javeriana y Santo Tomás en Bogotá, y como investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Ha sido profesor visitante en las universidades Duke y Pittsburgh en los Estados Unidos y en la universidad de Frankfurt en Alemania. Es autor de los libros «Crítica de la razón latinoamericana» (1996), «La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada» (2005), «La poscolonialidad explicada a los niños» (2005), «Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá» (2009) e «Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault» (2011).

José Antonio González Alcantud

Catedrático de Antropología Social de la Universidad de Granada y Académico Correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Premio Giuseppe Cocchiara 2019 a los estudios antropológicos. Entre sus libros de tema «orientalista» destacan: *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico* (2002), *El mito de al Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural* (Almuzara, 2014) y *Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en la narración histórica española* (Almuzara, 2018), *Historia colonial de Marruecos, 1894-1961* (Almuzara, 2019). Entre las obras colectivas dirigidas destacan *El Orientalismo desde el Sur* (2006), *Andalusíes. Antropología e Historia Cultural de una elite magrebí* (2015, con S.Rojo), *La Alhambra, mito y vida, 1930-1990* (con S.Rojo y J.Muñoz, 2016), Leones y Doncellas. Dos patios palaciegos andaluces en perspectiva comparada (2018), *Paradigma Alhambra* (2018) y *Culturas de frontera. Andalucía y Marruecos en el debate de la modernidad*(2019). Recientemente en su honor ha aparecido: Carmelo Lisón, Juan Calatrava y Sandra Rojo (eds.) *Antropología y Orientalismo. Homenaje al profesor J.A. González Alcantud* (2020).

Isidoro Moreno Navarro

Doctor, catedrático, antropólogo, investigador y divulgador. Nació en Sevilla en 1944. El profesor Moreno ha dedicado buena parte de su vida a estudiar la identidad del pueblo andaluz, unos estudios a través de los cuales se ha centrado en la lucha por el patrimonio, la reforma agraria y los derechos de los trabajadores. Su labor divulgadora y de

investigación ha sido premiada y reconocida, por ser uno de los mejores conocedores a nivel nacional e internacional de la cultura y sociedad andaluza. Algunas de sus obras más importante son Moreno, Isidoro. Globalización, ideologías sobre el trabajo y culturas del trabajo. (1999), Moreno, Isidoro. La cultura andaluza en el comienzo del tercer milenio: balance y perspectivas (2002) La identidad cultural de Andalucía: aproximaciones, mixtificaciones, negacionismo y evidencias (2008), Los papeles posibles de la antropología en tiempos de glocalización (2011) y junto a Manuel Delgado Cabeza Andalucía: una cultura y una economía para la vida (2014).

María Jose Lera Rodriguez

Es Doctora en psicología y profesora titular de la Universidad de Sevilla. Ha participado en numerosos proyectos nacionales y europeos sobre bullying, discriminación y opresión, tanto en microentornos (escuelas) como en macroentornos (Palestina, Gaza, Colombia, Andalucía). Esta experiencia mixta ha permitido por una parte profundizar en el análisis de las condiciones macroestructurales de la opresión, y explorar sus consecuencias psicológicas en el individuo y en la comunidad. Algunas de sus últimas publicaciones son *Prácticas sociales genocidas: el caso de los moriscos y el caso de los palestinos* (2012), *Situaciones traumáticas en Gaza y su impacto en la adolescencia: propuestas psico-educativas para fortalecer la resiliencia* (2019) y *Colonización y colonialidad: un estudio de Alcalá de Guadaíra* (2021).

Ígor Rodríguez Iglesias

Profesor del Área de Lingüística General de la Universidad Autónoma de Madrid. Antes, fue profesor en las universidades de Málaga y Huelva. Es doctor en Lingüística por las universidades de Huelva, Córdoba, Jaén y Extremadura, primer premio Tesis Doctoral Andalucía, máster en Ciencia del Lenguaje y Lingüística Hispánica (UNED), licenciado en Lingüística (Universidad de Cádiz) y en Humanidades (Universidad de Huelva). Miembro del Consejo Investigador del Centro de Investigación Mirco-UAM (Multilingüismo, Discurso y Comunicación). Coordinador de la Comisión de Discurso y Justicia Social y del Observatorio del Discurso EDiSo (Estudios de Discurso y Sociedad).

Aurora Álvarez Veinguer

Doctora en Antropología Social (2002, Universidad de Gales, Bangor, UK), Profesora de Antropología Social de la Universidad de Granada desde 2004 e investigadora del Laboratorio de Estudios Interculturales

y del Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada. Sus áreas de investigación son: construcciones identitarias, procesos migratorios, etnografía colaborativas y metodologías participativas. Entre sus publicaciones más recientes destaca el libro Álvarez Veinguer Aurora., Arribas Lozano Alberto., y Dietz Gunther. (2020) Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales. Buenos Aires: CLACSO, el artículo Álvarez Veinguer, A. y Sebastiani, L. (2020). «Habitar la investigación en la universidad neoliberal y eurocentrada: la etnografía colaborativa como apuesta por lo común y la subjetivación política» AIBR, Revista Iberoamericana de Antropología Vol. 15. Nº 2, 247-271.

Antonia Olmos Alcaraz

Doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada (2009). Profesora Titular de Universidad en Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada e investigadora del Instituto de Migraciones de la misma universidad. Sus principales intereses de investigación son los procesos de identificación/alteridad relacionados con personas migrantes, racismo, interculturalidad y metodologías etnográficas. Algunas de sus últimas publicaciones: 1) Olmos-Alcaraz, A. (2020). Racismo, racialización e inmigración: aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español. Revista de Antropologia, 63(2), s/p.; Padilla, Beatriz y Olmos-Alcaraz, Antonia (2019). 'Lived and taught interculturality': Reflections on conviviality relations and integration in educational environments in Spain (Granada) and Portugal (Lisbon). Portuguese Journal of Social Science, 17(3), 109-128.

Ariana S. Cota

Investigadora en *Otras. Perspectivas feministas en investigación social* (IUEMG-Universidad de Granada) y en el *Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala*. El ámbito de su investigación se centra en los modos de producir conocimiento junto a movimientos sociales. Entre sus últimas publicaciones: Cota, Ariana S.; Olmos, Antonia (2020). ¿Hermanas, compañeras o algo más? Andanza colaborativa junto al colectivo Stop Desahucios 15M Granada, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 15(2): 383-408; Salguero, Óscar; Cota, Ariana S. y Juan Rodríguez. (2019). Tensiones y distensiones entre turistificación y comunidad. El patrimonio como conflicto y el conflicto como patrimonio, *Revista PH Junta de Andalucía*, 98 y; Cota, Ariana S. (2019). Procesos de agenciamiento junto a Stop Represión Granada y un ejercicio de autoetnografía vulnerable, *Papeles del CEIC*, 2019/1, 207: 1-19.

Iván Periáñez-Bolaño

Doctor en Antropología Social y Cultural con Mención Internacional (Universidad de Sevilla). Es profesor e investigador en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Entre sus temas de investigación encontramos dos líneas principales de interés, por un lado, el estudio y análisis de las migraciones, la interculturalidad y las relaciones interétnicas, por otro, el estudio y análisis de las sonoridades vernáculas originadas y producidas por saberes localizados en el Sur global. Recientemente ha publicado: Huellas del Trauma Colonial Romaní-Gitano en España (1499-1978). Narrativas de Recuperación y Reparación de un Pueblo con Historia(-s) (JournalOpen Library of Humanities, 2021) y Discursos y representaciones locales sobre la patrimonialización del flamenco en Andalucía, un proceso multinivel (Revista de Antropología Social , 2019).

Manuel Delgado Cabeza

Catedrático de Economía de la Universidad de Sevilla hasta 2018. Sus trabajos de investigación se centran en las relaciones entre economía, territorio y sociedad, desde un enfoque ecosocial que antepone los valores vitales a los monetarios. Con especial atención a los procesos de intercambio desigual y sus implicaciones económicas, sociales y ecológicas en las economías del Sur, y en particular y sobre todo en la economía andaluza, sobre la que tiene numerosas publicaciones. Entre ellas los libros *Dependencia y marginación de la economía andaluza* (1981), *Andalucía en la otra cara de la globalización* (2002), *Una cultura y una economía para la vida,* (2013), –coautor con Isidoro Moreno–, o *Los megaproyectos en Andalucía. Relaciones de poder y apropiación de riqueza*, (2016) coeditado con Leandro del Moral.

Francesco Caruso

Doctor en sociología y profesor en la Universidad de Calabria. Ha sido uno de los referentes más importantes de las luchas anti-globalización en Italia. Activista por los derechos de las perosnas migrantes en Italia, ha desarrollado investigaciones en perspectiva comparada en torno a las luchas sindicales y laborales de los trabajadores migrantes en la agricultura neoliberal en el sur de Italia y de España. Algunos de sus trabajos más relevantes han sido *Maledetta globalizzazione: frammenti di vita e di disobbedienza sociale* (2004)*, La politica dei subalterni* (2015), *«Territorios en transición. Migraciones y agricultura en el Sur de Europa. Los casos de Almería (España) y Sibari (Italia)* (2018).